محاضرات

فی

العقیدۃ وعلم الکلام

افادات

محقق العصر شیخ الحدیث مولانا محمد سجاد الحجابی (زید مجدھم)

صدر مدرس جامعہ انوار القرآن والعلوم نرشنک (مردان)

ترتیب وتعلیق

تلمیذ الشیخ، جواد علی شاہ الحقانی

خادم العلوم الدینیۃ بمعھد الامام أبی حنیفۃؒ دوبیان (صوابی)

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضامین	
1	حرفِ شیریں	9
2	پہلا محاضرہ	13
3	علم کلام کی اہمیت	15
4	کیا علم کلام بدعت ہے؟	17
5	کیا علم کلام رئیس العلوم ہے؟	19
6	علم کلام کی تعریف	22
7	ایمان مقلد کا مسئلہ	23
8	علم کلام کا موضوع	25
9	علم کلام کا فائدہ اور غایہ	26
10	علم کلام کی اہمیت اور بلند و بالا مرتبہ	27
11	علم کلام سیکھنے پر اجماع	30
12	علم کلام کی اہمیت پر دلائل	31
13	"تبیین کذب المفتری" سے چند مفید حوالے	39
14	"تبیین کذب المفتری" علماء اُمت کی نظر میں	40
15	علم کلام کی مشروعیت پر ایک اعتراض اور اس کے دو جوابات	43
16	علم کلام کی مشروعیت پر ایک اور اعتراض اور اس کا جواب	46
17	علم کلام کی مشروعیت پر امام تفتازانیؒ اور صاحب نبراس کے کلام سے استدلال	49

18	حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کا علم کلام میں تصانیف	51
19	مقولہ "علیکم بدین العجائز" کی توجیہ اور حقیقت	51
20	علم کلام کے بعض قواعد قرآن وسنت سے	52
21	**دوسرا محاضرہ**	55
22	قبل البعثت مشرکین عرب کی حالت	57
23	عیسائیوں کی حالت	58
24	یہود کی حالت	59
25	مجوس کی حالت	61
26	اصحاب الہیاکل	61
27	رسول اللہ ﷺ کی بعثت اور عرب کے ارد گرد باطل ادیان	63
28	آپ ﷺ کا آخری دور اور خلافتِ حضرت ابو بکرؓ	64
29	خلافت حضرت عمرؓ	66
30	خلافت حضرت عثمانؓ	67
31	خلافتِ حضرت علیؓ اور جنگ جمل کا پسِ منظر	68
33	جنگ صفین	73
34	مشاجرات صحابہ کے بارے میں اہلسنت والجماعت کا معتدل موقف	76
35	قدریہ کی وجہ تسمیہ	85
36	**تیسرا محاضرہ**	91
37	امام ابو حنیفہؒ اور علم کلام	93
38	علم کلام میں امام صاحب کا بلند پایہ مقام	93

39	اہل بدعت سے مباحثے	97
40	بلند پایہ تصانیف	99
41	الفقہ الاکبر اور اس کی شروحات	99
42	الفقہ الابسط	100
43	الوصیۃ	100
44	العالم والمتعلم	101
45	الرسالۃ الی عثمان البتیؒ	101
46	پانچ کتابوں کا مجموعہ متن اور اس کی شرح	101
47	امام صاحبؒ کی طرف غلط منسوب کتاب پر تنقیدی نظر	102
48	امام صاحبؒ کی طرف غلط منسوب عبارات کا جائزہ	102
49	امام صاحبؒ کی طرف کتب عقائد کی نسبت کا ثبوت	104
50	**چوتھا محاضرہ**	111
51	یونانی فلسفے کا عربی زبان میں منتقل ہونا	113
54	امام ابوالحسن اشعریؒ	115
55	امام ابو بکر باقلانیؒ کا بادشاہ کے دربار میں مناظرہ	120
56	امام ابو منصور ماتریدیؒ	122
58	۷۳ فرقوں والی حدیث	125
59	اہل سنت والجماعت کا دوسرا نام اشاعرہ یا ماتریدیہ ہے	127
60	علماء دیوبند اشاعرہ، ماتریدیہ دونوں ہیں	128
61	اشاعرہ اور ماتریدیہ مابین اختلاف	139

62	اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین تطبیقی ادوار	140
63	علم کلام کے مسائل	145
64	**پانچواں محاضرہ**	147
65	اثباتِ وجود باری تعالیٰ پر دلائل عقلیہ	149
66	ایک اشکال اور اس کا جواب	149
67	وجود باری تعالیٰ پر چند سائنسدانوں کے حوالے	158
68	ایک شبہ اور اس کا جواب	160
69	اثبات وجود باری تعالیٰ دلائل نقلیہ کی نظر میں	161
70	دلیل الخلق	161
71	دلیل النظام	162
72	دلیل النظام پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	164
73	دلیل الفطرۃ	165
74	فطرت کا معنی	165
75	توحید باری تعالیٰ	166
76	**چھٹا محاضرہ**	169
77	معیت علمی اور معیت ذاتی میں اہل سنت کا متوازن موقف	171
	پہلی تنقیح	174
79	دوسری، تیسری تنقیح	174
79	چوتھی تنقیح	175
80	معیت علمی اور اجماع اُمت	176

81	ساتواں محاضرہ	183
82	صفات کی مختلف تقسیمات	185
83	صفات ذاتیہ اور فعلیہ میں فرق	186
84	صفات متشابہات میں اہل سنت والجماعت کا مسلک	187
85	متقدمین اور متاخرین اہل سنت	188
86	فقہاء کی اصطلاح	188
87	محدثین کی اصطلاح	188
88	عام محدثین اور متکلمین کی اصطلاح	189
89	صفات متشابہات میں غیر مقلدین کا مسلک	190
92	متقدمین اہل سنت کے مذہبِ تفویض پر دلائل	191
93	''کما یلیق بشانہ'' عبارت کا مطلب	194
94	مذہب سلف (تفویض) پر احادیث سے دلائل	194
95	اجماع سے دلائل	195
96	مذہب سلف (تفویض) پر علماء محققین کے اقوال	196
98	اصطلاح متشابہات و محکمات پر ایک اہم اشکال اور اس کا جواب	209
99	مذہب سلف (تفویض) چند پر تفریعات	209
100	صفات متشابہات میں لفظِ ''ظاہر'' کا مطلب	217
101	صفات متشابہات میں متاخرین کا مسلک	218
102	اہل سنت اور معتزلہ کی تاویل میں فرق	218
103	متاخرین اہل سنت پر تاویل کرنے کا باعث	219

104	فقہ اکبر کی ایک اہم عبارت سے شبہ اور اس کا حل	219
108	طرق التاویل فی الصفات	221
109	صفات متشابہات میں تاویل تفصیلی قطعا بدعت نہیں	222
110	**آٹھواں محاضرہ**	225
111	مسئلہ "استوی علی العرش"	227
114	اللہ تعالیٰ سے جہت کی نفی پر امام ابن بزیزہؒ کا بہترین کلام	232
115	لفظ "أین" کے ذریعے سوال اور اس کی تحقیق	236
116	"حدیث الجاریۃ" میں دیگر روایات اور ان میں اضطراب	240
118	استوی علی العرش سے متعلق صوفیاء کے اقوال	243
119	**نواں محاضرہ**	255
120	امام مالکؒ کے قول "الاستواء معلوم والکیف مجہول" کی تحقیق	257
121	**دسواں محاضرہ**	263
122	شرح العقیدۃ الطحاویۃ لابن أبی العز کا تحقیقی جائزہ	265
123	**گیارہواں محاضرہ**	283
124	اہل سنت کی چند کتب عقائد کا تعارف	285
125	**بارہواں محاضرہ**	299
	چند شبہات اور ان کا تحقیقی جائزہ	301
	تیرہواں محاضرہ	309
	تعارف اہل سنت	311

حرفِ شیریں

الحمد لله الواحدِ الأحدِ ، الفَردِ الصَّمدِ ،الَّذِی لم یَلِد ،ولم یُولد ، ولم یَکُن لَه کفواً أحد، لا مثیلَ ، ولا شبیهَ، ولا ضِدَّ ، ولا نِدَّ، ولازوجةَ ، ولا والدَ، ولا ولدَ له ، تَنزَّهَ عنِ الحدوثِ، والمکانِ ، والزّمانِ ، لا تُدرکه العقولُ ، ولا تَبلُغُهُ الأوهامُ ، تَفرَّدَ ذاتاً ، وصفاتٍ ، و أفعالاً {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِير } (الشوری:۱۱)

لا کیفَ ، ولا أینَ ، ولا متٰی ،ولا لِمَ ، فهو الَّذی کَیَّفَ الکَیفَ ، و أیَّنَ الأینَ ، وهو الأولُ بلا بدایةٍ ، والآخرُ بلا نهایةٍ ، والدائمُ بلا زَوالٍ ، والظاهرُ فلیس فوقَه شیء ، والباطنُ فلیسَ دونه شیء ، وَسِعَ کلَّ شیءٍ علماً ، لا یَعزُبُ عنه مثقالُ ذرةٍ فی السمآء ولا فی الارضِ ، وخَلَقَ کلَّ شیءٍ فقدَّرَه تقدیراً، وَعَدَ ولیَّهُ بالنَّصرِ ، و أوعَدَ عدوَّه بالخُسرِ .

والصلوةّ والسلام علی أفضلِ خلقِه و أعلَمِهم به وأتقاهُم له سیِّدِنا محمدٍ صاحبِ الشَّفاعةِ والإسراءِ والمعراجِ، من أرسَلَه اللهُ تعالیٰ رحمةً للعالمین ، فبلَّغ الرسالةَ ، ونَصَحَ الأمَّةَ ، ورفع الغُمَّةَ ، وجاهَدَ فی الله حقَّ الجهاد ، وعلی آلِه الطیِّبِینَ ، وصحابَتِه أجمعین ، ومن سَارَ علی هَدیِه إلی یومِ الدِّین ، عَدَدَ خَلقِه ورِضا نفسِه وزِنَةَ عرشِه، ومِدَادَ کلمَاتِه ، کلَّمَا ذَکَرَه الذَّاکرونَ ، وغَفلَ عن ذِکرِه الغافِلونَ .أمَّابعد:

روز اول سے ہی علوم شرعیہ میں علم العقائد اور علم الکلام بنیادی اور اساسی حیثیت کا حامل ہے،ذات خداوندی وصفات باری تعالیٰ کی ابحاث کے گرد گھومنے والا یہ علم باقی علوم وفنون کے مقابلے میں خشت اول کی مانند ہے ،یہاں تک کہ کبار علماء اُمت نے اس علم کو رئیس العلوم کہا ہے ،جیسا کہ ارض پنجاب کی عظیم شخصیت عبد العزیز فرہارویؒ اپنی مایاناز کتاب "النبراس فی شرح العقائد" میں علوم عالیہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:وهی ستة الکلام و التفسیر والحدیث ، اصول الفقه وفروعه والتصوف ،ورئیسهم الکلام لتوقف الباقی علی معرفة الذات والصفات... اور وجہ ظاہر ہے کہ ان علوم کا ایک گونہ احتیاج ضرور ہے علم کلام کی طرف، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

یہ بات بھی ذہین نشین کرلیں کہ بعض علماء سے یہاں تک کہ اہل سنت میں سے بعض اکابرین کی عبارات میں علم کلام کی مذمت منقول ہے، جن کو دیکھنے سے یہ تاثر ملتا ہے کہ اس علم کو بالکل سیکھنا نہیں چاہیے بلکہ اس سے دور رہنا چاہیے ۔ان حضرات میں سر فہرست امام شافعیؒ، قاضی ابویوسفؒ، امام شعبیؒ وغیرہ حضرات ہیں۔ ان حضرات کی عبارات کو متعصبین پیش کر کے علم کلام کو نشانہ تنقید بناتے ہیں، کہ دیکھیں ان اکابرین نے علم کلام کی مذمت کی ہے اور اس کے سیکھنے والے کو برا بھلا کہا ہے وغیرہ!! لیکن اصل بات یہ ہے کہ اہل سنت میں سے جن اکابرین نے علم کلام کی مذمت کی ہے اس کا پس منظر دیکھنا چاہیے، یا تو وہ مذمت ایسے لوگوں کے بارے میں ہے جو متعصب فی الدین ہو عناد کی وجہ سے حق کی اطاعت اس کے حاشیہ خیال میں نہ ہو، اس کے علاوہ بھی کئی لوگ ہیں جن کے لیے علم کلام سیکھنا مضر ہے جیسا کہ علامہ تفتازانیؒ نے شرح العقائد کی ابتداء میں اس بات کی تصریح کی ہے۔

یا ان اکابر کی عبارات سے اہل باطل کا علم کلام مراد ہے۔ جیسا کہ امام ابن عساکرؒ نے اپنی مایاناز کتاب "تبیین کذب المفتری "میں امام شافعیؒ کا مقولہ نقل کیا ہے :لان یُبتلی المرء بکل ما نهی الله عنه سوی الشرک....خیرله من الکلام ، ولقد اطلعت من أهل الکلام علی شئی ما ظننت ان مسلما یقول ذالک۔اس کے امام ابن عساکرؒ فرماتے ہیں:فالشافعی إنما عنی بمقاله کلام حفص الفرد القدری وأمثاله۔تو معلوم ہوا کہ اہل سنت میں سے جن حضرات سے علم کلام کی مذمت نقل ہے اس سے مراد وہ علم کلام ہے جو اہل سنت کے مقابلے میں لکھا گیا ہے، جیسا کہ امام ابو الیسر بزدویؒ نے اپنی مایاناز کتاب"اصول الدین " کے مقدمے میں بعض مختلف فرقوں کی طرف سے لکھی گئی کتب کی طرف اجمالا اشارہ کیا ہے۔

اس کے علاوہ بعض حضرات نے محض تعصب کی بنیاد پر علم کلام اور اہل کلام کو مجروح کیا ہے تو ان کے اقوال کی طرف گونہ التفات نہ کیا جائے۔ جیسا کہ عبد العزیز فرہارویؒ نے "النبراس" میں عبد اللہ انصاری ھروی (جنہوں نے "ذم الکلام وأهله "کتاب لکھی ہے اور اس میں علماء کلام سے حدیث کی ایک روایت تک نقل نہیں کی ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک وہ عدالت کے درجے سے ساقط ہیں) کا قول نقل کرتے ہیں

کہ:أدركت القاضی أبابكر النيسابوری وكان له أسانيد عالية فی الحديث لكن لم أكتب عنه لأنه كان متكلما أشعری المذهب ۔تو یہ صرف تعصب کی بنیاد پر ہے لہذا اس قسم کی عبارات پر کان نہیں دھرنا چاہیے۔ہاں اس کے بر خلاف علم کلام کی افادیت و اہمیت تمام اہل سنت کے ہاں قابل تسلیم ہے ،یہاں تک کہ بعض علماء نے اس علم کا سیکھنا فرض کفایہ کے درجے میں رکھا ہے۔جیسا کہ آئندہ محاضرات میں امام ابن بزیزہؒ کی "الإسعاد شرح الإرشاد " کی عبارات سے یہ بات واضح ہو جائے گی۔

آمدم بر سر مطلب!

زیر نظر رسالہ اور مجموعہ سیدی وسندی محقق فی فن الکلام شیخ الحدیث مولانا محمد سجاد الحجابی صاحب دامت برکاتھم ونفعنا اللہ بعلومہ،کا علم کلام کے حوالے سے ایک وقیع اور مدلل مقالہ ہے،جس میں اہل سنت (اشاعرہ ماتریدیہ) کے نہج پر ان کلامی مسائل پر بحث کی گئی ہے جو حالیہ دور میں عالمی دنیا خصوصا بلاد اسلامیہ میں معرکۃ الآراء مسائل گنے جاتے ہیں۔

کتاب میں اول الذکر علم کلام کی اہمیت وافادیت کو ذکر کرکے اس پر ہونے والے شبہات کا بخوبی ازالہ کیا گیا ہے،اس کے بعد فرق باطلہ و اسلامیہ پر تفصیلی بحث ،مشاجرات صحابہ میں اہل سنت کا درست موقف،علم کلام میں سراج الامۃ امام ابو حنیفہؒ کی خدمات،وجود باری تعالیٰ اور توحید باری تعالیٰ پر عقلی و نقلی دلائل ،صفات متشابہات میں اہل سنت اشاعرہ ماتریدیہ کا معتدل موقف،اشاعرہ ماتریدیہ تعبیرات کی وضاحت،استوی علی العرش،شرح العقیدۃ الطحاویۃ لابن ابی العز کا تحقیقی جائزہ اور حدیث جاریہ جیسے چیدہ مسائل پر مفصل اور مدلل ابحاث کی گئی ہیں۔نیز آخر الذکر اشاعرہ اور ماتریدیہ کی کلامی کتب کا مختصر تعارف کرکے کتب عقائد میں منہج الدراسۃ کو بھی تحریر کیا گیا ہے۔

کچھ استاد محترم کے نام:

واضح رہے کہ حضرت الاستاد عصر حاضر کی اُن یگانہ اور ممتاز شخصیات میں سے شمار ہوتے ہیں،جن کے مزاج وطبیعت اور رگ و ریشے میں قدرت خداوندی نے تحقیق و تدقیق کا مادہ ودیعت کرر کھا ہے۔ آپ

اعتدال پسندی، وسعتِ ظرفی، دقتِ نظری اور معیارِ رد و قبول میں اپنے اسلاف کے حقیقی وارث اور بسطۃ فی العلم والجسم کا مصداقی مظہر ہیں، بہت ہی قلیل عرصہ اور کم عمری میں اللہ تعالیٰ نے حضرت الاستاد کو جن نمایاں خصوصیات ، اوصاف اور کمالات سے نوازا ہے آپ کے اماثل و اقران میں اس کی نظیر و مثیل مفقود ہے۔اس کے علاوہ اگر استاد محترم کے علاقے کی طرف نگاہ دوڑائی جائے تو حضرت مردان کے مضافات میں ایک پسماندہ علاقے شہباز گڑھی سے تعلق رکھتے ہیں ، لیکن اس کے باوجود آپ کے پاس کتابوں کا بے بہا ذخیرہ، کتابوں سے ایک والہانہ جنون، علمی شغف اور ذوق مطالعہ اکابر کی یاد تازہ کرتا ہے۔ خصوصا درس و تدریس میں جو طلبہ حضرت کے گل افشانی گفتار سے مستفیض ہوئے ہیں وہ آپ کے اسباق کی شگفتگی، افادیت کی فراوانی، دل نشین طرز تدریس وعطا اور ساحرانہ و دلنشین اسلوب سے بخوبی واقف ہیں کہ آپ ہر کتاب کو من حیث الکتاب نہیں بلکہ ایک فن کی حیثیت سے پڑھانے میں فقید المثیل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت نے جس فن و علم میں قلم اُٹھایا ہے یا اس پر گفتگو کا موقع ملا ہے تو اس کا حقیقی معنوں میں حق ادا کیا ہے۔ خصوصا فن "علم الکلام" میں خداوند کریم کی طرف سے آپ کو جو مہارت اور ید طولیٰ عطا ہوا ہے وہ تاریخ میں صرف امام رازی، غزالی اور کوثری رحمھم اللہ جیسی گنی چنی شخصیات کے حصے میں آیا ہے۔ آپ ہی کی لیاقت ولباقت اور نفاست ذوق کی بدولت یہ لاوارث فن پاکستان کے اطراف واکناف میں پھیلا، اور علمی و تحقیقی میدان میں ایسے کم افراد ملیں گے جو آپ کے چشمہ کلام وخوان علم سے سیراب اور خوشہ چین نہ ہوئے ہوں۔

اہل سنت والجماعۃ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے قافلہ حق کا یہ شہسوار آج کے دور میں مسلک حق علماے دیوبند کا حقیقی ترجمان ہیں۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ استاد محترم کی زندگی میں دین متین کی خاطر مزید برکتیں اور ترقیاں نصیب فرمائے، اور ان کے دست شفقت کو ہمارے سروں پر تادیر قائم ودائم رکھے۔ آمین

خواستگار

جواد علی شاہ حقانی

پہلا محاضرہ

مباحث

- ⇐ علم کلام کی اہمیت
- ⇐ علم کلام کی تعریف
- ⇐ مومن متکلم، عام مومن اور مومن مقلد کی بحث
- ⇐ علم کلام کا موضوع
- ⇐ علم کلام سیکھنے سے متعلق چند شبہات کا ازالہ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواجب وجوده و بقاؤه ، الممتنع تغيره و فناؤه ، العظيم قدره و استعلاؤه ، العميم نعماؤه و آلاؤه ، الدالة على وحدانيته أرضه و سماؤه ، المتعالية عن شوائب التشبيه و التعطيل صفاته و أسماؤه ، فاستواه قهره و استيلاؤه ، و نزوله بَرّه و عطاه ، و مجيئه حكمه و قضاؤه و وجهه وجوده أو جوده و حباؤه ، و عينه حفظه، و عونه اجتباؤه ، و ضحكه عفوه أو إذنه و ارتضاؤه ، و يده إنعامه و إكرامه و اصطفاؤه ، ولا يجري في الدارين من أفعاله إلا ما يريده و يشاؤه ، العظمة إزاره ، والكبرياء ردآؤه.

أحمده على جزيل نعمه ، و جميل كرمه ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، و أشهد أن محمدا عبده و رسوله ، أرسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون ، صلى الله عليه و على آله و أصحابه وسلم تسليما كثيرا.

أما بعد:

فقد قال الله تعالىٰ: {قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا احد}، و قال الله تبارک و تعالى: {ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير}، و قال تبارک و تعالى: {لا تأخذه سنة و لا نوم}، و قال تبارک و تعالى: { لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا} ، و قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {كان الله و لم يكن شئ غيره } ، و فى رواية أخرى: { كان الله و لم يكن قبله} وفى رواية : {كان الله قبل كل شيئ }أو كما قال عليه الصلاة و السلام ألف ألف مرة و بعدد كل ذرة''

علم کلام کی اہمیت

کسی علم کا شرف کبھی اس علم کے "موضوع" کی وجہ سے ہوتا ہے، کبھی اس کی ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی شرف و فضل کا دارومدار دلائل و براہین کی قوت پر ہوتا ہے۔

علم کلام میں شرف و فضل کی یہ تمام وجوہات علی وجہ الاتم موجود ہیں، کیونکہ علم کلام کا موضوع؛ اللہ کی ذات و صفات کی معرفت ہے اور اس موضوع کا تمام موضوعات سے اشرف و اہم ہونا ظاہر ہے کیونکہ بندہ ہونے کے ناطے ہر انسان کا اولین فرض ذات خداوندی کی معرفت ہے۔

ضرورت و حاجت کے اعتبار سے بھی علم کلام دوسرے علوم پر فوقیت رکھتا ہے۔ تفصیل اس کی یوں ہے کہ کسی علم کی ضرورت و حاجت یا دین کے اعتبار سے ہوتی ہے یا دنیا کے اعتبار سے، علم کلام کو اگر دین کے اعتبار سے لیا جائے تو اس کی معرفت نہایت اہم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت انسان کو فرشتوں کے ساتھ ملحق کر دیتی ہے اور ثواب عظیم کا مستحق بناتی ہے جبکہ اس سے جہالت انسان کو شیاطین کے زمرے میں داخل کر کے عذاب الیم کا مستحق بناتی ہے۔ اور جہاں تک دنیاوی اعتبار سے علم کلام کی اہمیت کا تعلق ہے تو تجربہ اس کا شاہد ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان اور حشر و نشر کا عقیدہ دنیاوی نظام کی درستگی میں ایک عجیب تاثیر رکھتا ہے، اس کی وجہ سے لوٹ کھسوٹ اور قتل و غارت کے دروازے بند ہو جاتے ہیں، دوسروں کے حقوق کی حفاظت اور جان و مال کی رعایت جیسے ثمرات اس پر مرتب ہوتے ہیں۔

اسی طرح قوت دلیل کے اعتبار سے بھی اگر دیکھا جائے تو علم کلام تمام علوم میں سرفہرست نظر آئے گا کیونکہ اس علم کا اصول یہ ہے کہ اس کے دلائل مرکبات یقینیہ سے ترتیب یقینی کے ساتھ مرتب ہوں گے اور یہ قوت و شدت کی انتہاء ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہ علم شرف و فضل کی تمام جہات کا جامع ہے، اس وجہ سے علماء نے اس علم کو "رئیس العلوم" کہا ہے، اور جب رئیس العلوم ہے تو پھر یہ زیادہ محتاج ہے اس بات کا کہ اس کو شوق سے سیکھا جائے۔

لیکن یہ ہماری بد قسمتی ہے کہ نفس الامر میں دوسرے علوم کی بنسبت اس کی طرف توجہ اور دھیان بہت کم ہے ،درسِ نظامی کے پورے آٹھ سالوں میں علم کلام کی ایک کتاب "شرح عقائد" پڑھائی جاتی ہے اور وہ بھی عموماً ایسے استاد کے پاس ہوتی ہے جس کا نہ تو علم کلام کے ساتھ واسطہ ہوتا ہے اور نہ اس کے مباحث سے کماحقہ واقف ہوتا ہے، نتیجہ یہ کہ پھر وہ علامہ تفتازانیؒ جیسی عبقری شخصیت کو سب و شتم کا نشانہ بناتا ہے کہ اس نے علم کلام میں فلسفہ کو داخل کیا ہے، فلسفے کا عقیدے کے ساتھ کیا تعلق؟!! لہٰذا اس کو نہیں پڑھنا چاہیے بلکہ اصل عقائد تو عذاب قبر سے شروع ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ نتیجہ یہ کہ جب استاد کا یہ حال ہو گا تو شاگرد بھی یقیناً ویسے ہی ہوں گے ۔ چنانچہ مشاہدہ ہے کہ ہمارے طلبہ بلکہ فارغ التحصیل علماء کو بھی اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے مباحث کے ابجد سے بھی آگاہی نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی وہ اس کی اہمیت اور کمی کو محسوس کرتے ہیں۔

اسی ضرورت کی بناپر یہ مقالہ لکھا گیاہے، جس میں موضوع بحث اور محور "ذات باری تعالی اور صفات باری تعالی" ہوں گی، لیکن اس سے قبل متقدمین کے اقوال کی روشنی میں علم کلام کی اہمیت بیان کی جائے گی اور ساتھ ساتھ اہل سنت والجماعت کا تعارف کہ اس سے کون مراد ہیں؟ اور اس بارے میں آج کل جس دجل و تلبیس سے کام لیا جارہا ہے اس کی بھی وضاحت کی جائے گی ۔ غرض یہ کہ اس مقالے میں جن مسائل کو چھیڑا جارہا ہے وہ آج کل کے معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہیں۔ اور اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر آپ یورپ اور ان جیسے ممالک میں جائیں اور آپ کا واسطہ مستشرقین (یہود و نصاری) کے ساتھ پڑ جائے تو آپ جان لیں گے کہ وہ ان علوم کو کس طرح باقاعدہ سیکھتے ہیں اور ان کے ہاں علم کلام کس طرح مضبوط علوم میں سے ہے۔

کیا علم کلام بدعت ہے؟

آج کل کے فتنوں میں سے ایک فتنہ یہ ہے کہ جگہ بہ جگہ علم کلام کی سخت ترین مخالفت کی جاتی ہے، چنانچہ جب اہل بدعات کے ساتھ آپ کا واسطہ پڑ جائے اور ان کے سامنے علم کلام کی روشنی میں قرآن و سنت

سے دلائل پیش کریں تو وہ فوراً آپ پر بدعتی کا ہونے کا فتوی چسپاں کر دیں گے کہ آپ نے منطق اور فلسفہ چھیڑا، لہذا ہم آپ سے بحث نہیں کرتے۔ اور وجہ ظاہر ہے کہ علم کلام ان اہل بدعات اور مخالفین کے شہ رگ پر انگلیاں رکھنے کے مترادف ہے، اور ان کے خود ساختہ نظریات کی تردید کرنے والا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں اسلام اور اہل سنت کے اہم مخالف فرقے علم کلام کے سخت مخالف رہے ہیں، بالخصوص مجسمہ اور مشبہہ جو متقدمین کے اقوال (جن کی توجیہات ہو چکی ہیں) کے سیاق و سباق کو قطع و برید کر کے پیش کرتے تھے کہ سلف نے علم کلام سیکھنے کو بدعت لکھا ہے، اس لئے اس علم کو نہیں سیکھنا چاہیئے۔ یہاں تک کہ بعض اہل بدعات نے کئی کئی جلدوں میں علم کلام کی مخالفت میں کتابیں لکھی ہیں کہ اس کا سیکھنا بدعت اور حرام ہے۔ چنانچہ ایک مشہور حنبلی عالم جس کا نام "ابو اسمعیل عبد اللہ بن محمد الھروی"[1] ہے جو کہ عقیدۃ مجسم ہے انہوں نے پانچ جلدوں میں ایک کتاب لکھی ہے "ذم الكلام وأهله" اور اس میں اول تا آخر علم کلام کی مخالفت کی ہے اور اہل سنت والجماعۃ میں علم کلام کے جتنے ماہرین اور محققین گزرے ہیں ان کو نشانہ تنقید بنایا ہے۔

لیکن حقیقت ان ساری باتوں کے خلاف ہے، اس لئے کہ علم کلام ہی وہ علم ہے جس کے سیکھنے اور اس میں غور و خوض کرنے سے خشیت باری تعالیٰ بڑھتی ہے۔ چنانچہ حجۃ الاسلام قاسم العلوم والخیرات حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے اپنے مکتوبات "فرائد قاسمی" میں اپنے ایک شاگرد کو اس آیت {إنما يخشى الله

---

[1]) قال فيه بعض العلماء:أنه رجل مشبه مجسم متصوف اشتغل بالحديث وليس له فيه باع كبير ....كان يكفر الاشعرية ويقول إن ذبائحهم لاتحل،ومن العجيب أنه جمع بين التصوف والتجسيم الذى ابتلى به بعض الحنابلة، رماه ابن تيمية بانه اتحادى وهو كذلک وله ابيات مذكورة فى شرح الطحاوية تدل على أنه حلولى اتحادى.... یعنی یہ آدمی دراصل مشبہ، مجسم اور جاہل قسم کا صوفی تھا، علم الحدیث حاصل کیا لیکن اس میں بھی اتنی مہارت نہ تھی۔۔۔یہ آدمی اشاعرہ کی تکفیر کیا کرتا تھا اور مزید بغض میں یہاں تک کہتا کہ ان (اشاعرہ) کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہے، ابن تیمیہؒ نے اس کے متعلق فرمایا: یہ آدمی حلولی ہے، مزید اس آدمی کے عقیدہ طحاویہ کے متعلق جو اشعار ہیں اس سے بھی اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ شخص حلولی اتحادی تھا۔(أنظر هامش فتح المعين بنقد كتاب الاربعين للشيخ عبد الله بن صديق الغماري، ص: ١١)

من عبادہ العلمٰؤا} کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے علماءاللہ تعالیٰ سے ڈرتے ہیں تو اس ڈر اور خشیت کا نکتہ یہ ہے کہ علماء چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے علم سے آراستہ ہوتے ہیں اور ان میں جتنا غور وخوض کیا جائے تو اتنی ہی خوف وخشیت بڑھتی جاتی ہے، تو معلوم ہوا کہ خشیت کا نکتہ علم کلام ہے، اور آیت میں در حقیقت اللہ تعالیٰ نے علم کلام کی تعریف فرمائی ہے۔

علم کلام رئیس العلوم ہے:

عبد العزیز فرہاریؒ[2] نے نبراس میں لکھا ہے: کہ علوم کی دو قسمیں ہیں: (1) علوم آلیہ: مثلا منطق صرف، نحو وغیرہ (2) علوم عالیہ اور یہ چھ قسم پر ہیں: 1: علم التفسیر 2: علم الحدیث 3: اصول الفقہ 4: الفقہ 5: التصوف 6: علم الکلام۔

لیکن ان تمام علوم میں سے رئیس "علم الکلام" ہے۔ اس لئے کہ ان علوم میں سے آپ جس کو بھی اٹھائیں گے تو علم کلام کا کچھ نہ کچھ دخل اس میں ضرور ہو گا۔ مثلا "علم التفسیر" ہے تو اس میں توحید باری تعالیٰ، وجود باری تعالیٰ، اسی طرح آپ ﷺ کی رسالت معجزات سے ثابت کرنا، مسئلہ ختم نبوت، اجساد کا حشر وغیرہ کے مباحث علم کلام کے بغیر حل نہیں ہوسکتے۔

---

[2]) مولانا عبد العزیز فرہاریؒ ملتان کے قریب کوٹ ادو کے علاقے میں پیدا ہوئے، تقریبا دو سو علوم پر دسترس حاصل تھی۔ مولانا شمس الحق افغانیؒ نے لکھا ہے کہ اگر یہ شخصیت ہندوستان میں پیدا ہوتے تو شاہ ولی اللہؒ سے بڑھ کر ہوتے۔

مولانا موسی خان روحانی بازیؒ نے لکھا ہے کہ عبد العزیز فرہاریؒ اور عبد الحئ لکھنویؒ ایک ہی زمانے میں گزرے ہیں، البتہ عبد الحئ لکھنویؒ کی شہرت اس وجہ سے بڑھ گئی کہ ان کی کتابیں چھپ کر منظر عام پر آگئیں، اس کے بر خلاف عبد العزیز فرہاریؒ چونکہ شیعوں کے علاقے میں رہ رہے تھے، اور کسی معتبر شخصیت نے معاونت بھی نہیں کی، تو ان کی اکثر تصانیف قلمی رہ کر ضائع ہو گئیں۔ مزید لکھتے ہیں اگر کوئی اس بات پر قسم اُٹھائے کہ جب سے اللہ تعالیٰ نے ارض پنجاب کو وجود بخشا ہے تو اس میں عبد العزیز فرہاریؒ جیسی شخصیت پیدا نہیں ہوئی، تو وہ اپنے قسم میں بری ہو گا ۔واضح رہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپؒ کو صغر سنی میں کمال شہرت عطا فرمائی تھی، جو معاصرین میں سے بعض کو ہضم نہیں ہوئی، اور بنابر حسد آپؒ پر تیس یا بتیس سال کی عمر میں سحر کر دیا گیا، جس کی وجہ سے آپؒ کی موت واقع ہوئی ۔اور ملتان کے ایک چھوٹے گاؤں فرہار میں مدفون ہوئے۔رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ سابغۃ۔(بغیۃ الکامل السامی شرح المحصول والحاصل للجامی)

اسی طرح "احادیث مبارکہ "میں بعض احادیث ایسی ہوتی ہیں جو عقیدہ اور صفات متشابہات کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں، اگر ان کے ظاہر پر عمل کیا جائے تو آدمی "تجسیم و تشبیہ" کے گڑھے میں جا گرتا ہے، علم کلام کے ذریعے ایسی احادیث کو حل کیا جاتا ہے. چنانچہ اس سلسلے میں ہمارے اسلاف نے مختلف کتابیں لکھی ہیں: مثلا امام ابو الفرج ابن الجوزیؒ نے "دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه" لکھی ہے، اس میں تقریباً ساٹھ "احادیث الصفات" ذکر کی ہیں، اور پھر ان کا حل علم کلام کی روشنی میں کیا ہے۔ اسی طرح امام رازیؒ نے "أساس التقديس" لکھی ہے۔(یہ اتنی بہترین کتاب ہے کہ علامہ زاہد کوثریؒ نے لکھا ہے کہ:"ينبغي أن يكتب بماء الذهب "یعنی یہ کتاب اس لائق ہے کہ آبِ زر پر لکھی جائے۔)اسی طرح بدر الدین ابن جماعہؒ جو علامہ ذہبیؒ اور علامہ ابن قیمؒ کے اساتذہ میں سے ہیں انہوں نے "إيضاح الدليل بقطع حجج أهل التعطيل" لکھی ہے۔

اسی طرح "علم فقہ" کی طرف نظر کریں تو اس میں بھی علم کلام کا بہت بڑا دخل ہے، اس لئے اگر کوئی سائل اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے متعلق پوچھتا ہے، اور مفتی "علم کلام" کا ماہر ہے تو صحیح اور تسلی بخش جواب دے سکے گا ورنہ تو جواب دینے سے عاجز ہو گا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ہمارے علماء متقدمین کے اکثر فتاوی جات کتاب العقائد سے شروع ہوئے ہیں۔

اس کے بعد "اصول فقہ" کے میدان میں آئیں تو اس میں بھی علم کلام کا ایک مثبت کردار ہے، اس لئے کہ اصول فقہ میں جتنی بھی کتب لکھی گئیں ہیں، مثلا: "اصول" فخر الاسلام بزدویؒ کی، "المحصول" امام رازیؒ کی، "المختصر" ابن حاجبؒ کی "مسلم الثبوت" محب اللہ بہاریؒ کی۔ ان سب کتابوں کے سطر سطر میں علم کلام کے مباحث موجود ہیں، تو معلوم ہوا کہ اصول فقہ بھی علم کلام سے مستغنی نہیں ہے۔

باقی رہا "علم تصوف" تو اس میں بھی علم کلام کا اہم کردار ہے، وہ اس طرح کہ علم التصوف میں جتنی کتب لکھی گئیں ہیں ان میں باقاعدہ "علم کلام" کا ذکر ہے، مثلا امام غزالیؒ کی " إحياء علوم الدين "جو تصوف

کے اصولوں پر مبنی ہے، اس کی ابتداء کتاب العقائد سے ہے([3]) جس میں علم کلام کے اہم مباحث الٰہیات، نبوات، سمعیات کو ذکر کیا ہے۔ اسی طرح " الرسالة القشيرية "جو علم تصوف کی مسلّم کتاب ہے اس کی ابتداء بھی عقائد سے ہوئی ہے۔ اسی طرح مکتوبات شیخ احمد سرہندیؒ جس کے ہر دوسرے تیسرے خط میں علم کلام کے مباحث موجود ہیں۔ اسکے علاوہ امام کلابازیؒ نے "التعرف فی أصول التصوف" لکھی ہے اس کی ابتداء بھی کتاب العقائد سے ہے۔ غرض "علم کلام" کا علم تصوف میں بڑا دخل ہے۔ اسی وجہ سے جو صوفی علم کلام سے جاہل اور ناواقف ہو تو علماء نے لکھا ہے کہ وہ اس لائق نہیں کہ اس مسند پر بیٹھے ۔ لہٰذا صوفیاء کے لئے علم کلام کا جاننا انتہائی ضروری ہے۔ البتہ بعض صوفیاء کو اللہ تعالیٰ کی طرف علم کلام وھبی حاصل ہوتا ہے جیسا کہ حاجی امداد اللہ مھاجر مکیؒ اور ان کے علاوہ کئی اہل حق صوفیاء، کہ انہوں نے علم کلام تو باقاعدہ سیکھا نہیں تھا لیکن جب اس میں بحث شروع فرماتے تو مخاطبین انگشت بدندان رہ جاتے۔ بہر حال ان پانچوں علوم میں علم کلام کا کچھ نہ کچھ دخل ہے اس لئے اس کو "رئیس العلوم" کہا جاتا ہے۔

[3] اسی کتاب العقائد کی ایک شرح امام احمد زروقؒ نے لکھی ہے جو آج کل مستقل رسالے کی شکل میں چھپ چکی ہے۔

علم کلام کی تعریف اور قیود کے فوائد :

عضد الدین ایجیؒ نے "المواقف" میں علم کلام کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

" هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج و دفع الشبه"([4])

یعنی "علم کلام" وہ علم ہے جب بندہ اس کو حاصل کرے تو وہ اس قادر ہو جاتا ہے کہ اس کی مدد سے دوسروں پر دینی عقائد کا اثبات کر سکے، اور اپنے عقیدے پر دلائل لانے کے ساتھ اس پر وارد ہونے والے شکوک و شبہات کا ازالہ بھی کر سکے۔

تعریف میں ھو علم سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں چار اقوال ہیں۔ علم سے مراد یا تو صرف تصورات ہیں، یا صرف تصدیقات (چاہے یقینیہ ہوں یا غیر یقینیہ) اور یا تصورات اور تصدیقات دونوں مراد ہیں اور چوتھا قول (جو کہ راجح ہے) یہ ہے کہ علم سے مراد صرف تصدیقات یقینیہ ہیں۔

سلم وغیرہ منطق کی کتابوں میں ہے کہ تصدیق کی چار قسمیں ہیں۔ ظن، جہل مرکب، تقلید اور یقین ، لیکن ان میں سے تصدیق یقینی سب سے اعلی ہے، اور علم کلام کی اصطلاح میں عام طور جب لفظ علم آجائے تو

---

[4])المواقف (1/ 31) : دار الجيل – بيروت لعضد الدين الإيجي ,والشرح القيم عليه للشيخ الجرجاني.

مذکورہ تعریف کے علاوہ بھی علم کلام کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں، لیکن سب میں مشکل ترین تعریف ایک ابن عرفہ کی ہے جو انہوں نے اپنی کتاب "المختصر الکلامی" میں ذکر کی ہے۔ ملاحظہ ہو: هو العلم بأحكام الأولوهية ،وإرسال الرسل ،وصدقِها في كل أخبارها ،وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصا به،وتقريرِ أدلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحلِ الشكوك". ابن عرفہ کی یہ تعریف عام طور پر علماء مغرب اپنی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں، جیسا کہ امام سنوسیؒ نے اپنی کتاب "العقیدۃ الکبری" کی شرح میں اسی تعریف کو ملحوظ نظر رکھا ہے۔ اور دوسری تعریف عضد الدین ایجی کی ہے جو یہاں پر زیر بحث ہے، اور اسی تعریف پر محقق دوانی نے مستقل رسالہ "تعریف علم الکلام" کے نام سے لکھا ہے، جو حال ہی میں نزار حمادی کی تحقیق اور شیخ فودہ کی تقدیم سے چھپ چکا ہے۔ فلیراجع۔

اس سے مراد یہی "تصدیق یقینی" ہوتا ہے کیونکہ یہ قطعی ہے،([5])اور عقیدہ کے باب میں قطعیات قابل قبول ہوتی ہیں، باقی "ظنیات"، تو عقیدہ میں یہ کار آمد نہیں۔ہاں علم کلام میں جہاں "ظنیات" سے بحث ہوتی ہے تو

([5]) تصدیق یقینی کی تعریف: "هو إعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع""اعتقاد" کے ذریعے تصور (شک) خارج ہوا، "جازم" کے ذریعے ظن غالب خارج ہوا اس لئے کہ ظن میں جزم نہیں ہوتا، "ثابت" کے ذریعے تقلید نکل گئی اس لئے کہ اس میں تثبت نہیں ہوتا، اور "مطابق للواقع" کی قید سے جہل مرکب نکل گیا۔

ایمان مقلد کا مسئلہ:

اس ضمن میں ایک اہم مسئلہ ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ مومن مقلد کا کیا حکم ہے؟ اور اس کا ایمان معتبر ہے یا نہیں؟ اس بحث کو سمجھنے کے لیے تین صورتیں ذہن نشین کرالیں۔ اور ہر صورت میں تعریف مختلف ہوگی۔

1: پہلی صورت میں وہ آدمی داخل ہے جس کو اپنے عقیدے پر دلیل تفصیلی اور اجمالی کا علم ہو، ایسے آدمی کو متکلم کہا جاتا ہے۔ یعنی اس میں بیک وقت دونوں شرطیں موجود ہوں۔ اس صورت میں تعریف یہ ہوگی۔ "هو اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع عن دليل تفصيلي"

.

2: دوسری صورت میں وہ آدمی داخل ہے جس کو اپنے عقیدے پر صرف دلیل اجمالی کا علم ہو۔ یہ اکثر عوام ہوتے ہیں۔ اس صورت میں تعریف یہ ہوگی۔ "هو إعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع عن دليل إجمالي"۔

دلیل تفصیلی میں دو شقیں ضروری ہے۔ 1: آدمی اپنے عقیدے کی تفہیم احسن طریقے سے کر سکتا ہو، 2: اور ساتھ ساتھ مخالفین کی طرف سے جو شبہات وارد ہوتے ہیں ان کو دفع کرنے کی کامل صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

دلیل اجمالی کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں صفات میں سے کوئی ایک اس میں پائی جائے۔ یا وہ اپنی دلیل کو عامیانہ انداز میں پیش کرتا ہو نہ کہ عالمانہ انداز میں۔ جیسا کہ امام اصمعیؒ نے ایک اعرابی سے پوچھا: بم عرفت ربک؟ فقال: البعرة تدل على البعير وآثار الأقدام تدل على المسير, فسماء ذات أبراج و أرض ذات فجاج و بحور ذات أمواج ألا تدل على اللطيف الخبير..(كتاب المحاضرات: 134__136)

یعنی مینگنی جب پڑی ہو تو یہ اُونٹ کا پتہ دیتی ہے، اور قدموں کے نشانات چلنے والے کی خبر دیتے ہیں، اسی طرح یہ برجوں والا آسمان اور یہ کھلے راستوں والی زمین کیا علیم اور قدیر ذات پر دلالت نہیں کرے گی؟۔

3: تیسری صورت میں وہ آدمی داخل ہے جو صرف کلمہ گو ہو، اس کے پاس اپنے عقیدے پر کسی قسم کی دلیل نہ ہو۔ یعنی نہ تفصیلی اور نہ اجمالی، اس کو مومن مقلد کہتے ہیں۔ اس صورت میں تعریف یہ ہوگی۔ "هو إعتقاد جازم مطابق للواقع". اس صورت میں تعریف کے اندر لفظ "ثابت" نہیں ہوگا۔

مومن مقلد کے بارے میں معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ یہ کافر ہے۔ اہل سنت فرماتے ہیں کہ مومن مقلد مسلمان ہے، پھر آگے تفصیل یہ ہے کہ اگر اس میں دلیل طلب کرنے کی صلاحیت موجود ہے لیکن اس کو طلب نہیں کرتا، تو اس صورت میں یہ مومن مقلد عاصی ہے۔ اور

وہ "قطعیات" کے ضمن میں ہوتی ہے۔ مثلا یزید کا مسئلہ، امامت کا مسئلہ وغیرہ یہ ظنیات ہیں اور علم کلام میں ان سے بحث کی جاتی ہے لیکن ضمناً نہ کہ اصلاً۔

تعریف میں لفظ بہ کی بجائے معہ فرمایا اس کی دو وجہیں ہیں۔ پہلی وجہ یہ کہ بہ میں با کبھی کبھار سبب حقیقی کے لئے استعمال ہوتی ہے، اور "سبب حقیقی" مؤثر حقیقی کو کہتے ہیں، لہٰذا اگر بہ کا لفظ ذکر کیا جاتا تو مطلب یہ ہوتا کہ علم کلام ہی کے سبب سے آدمی إثبات العقائد الدينية على الغير پر قادر ہوتا ہے، گویا موثر حقیقی ہونے کا خدشہ اس میں لازم آرہا تھا، حالانکہ "موثر حقیقی" علم کلام نہیں بلکہ ذات خداوندی ہے اس لئے میر سید شریفؒ نے تعریف میں لفظ بہ کی بجائے معہ ذکر فرمایا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر بہ کہتے تو "ب" مصاحبت حقیقی کے لئے استعمال ہوتی ہے اور مصاحبت حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی علم کلام میں بالفعل بحث کر رہا ہو تو اس کو "متکلم" کہا جائے گا اور بالقوۃ ہونے کی صورت میں اس کو متکلم نہیں کہا جائے گا، حالانکہ متکلم چاہے علم کلام سے بالفعل بحث کرے یا بالقوۃ، بہر صورت وہ "متکلم" کہلاتا ہے، اور یہ معنی چونکہ معہ سے سمجھ میں آرہا تھا، اس لئے بہ کی جگہ معہ فرمایا۔

تعریف میں لفظ تحصیل کی بجائے لفظ إثبات ذکر کیا اس لئے کہ تحصیل کا مطلب یہ ہے کہ آدمی محض علم کلام حاصل کرے اور اس کی وجہ سے اپنے عقیدے پر مطمئن ہو کر بیٹھ جائے۔ تو علماء ایسے شخص کو "متکلم" نہیں کہتے، علم کلام کا مقصد تو یہ ہے کہ اس کے سیکھنے کے ساتھ ساتھ اسلامی عقائد کا غیر پر اثبات بھی کرے، اور یہ مطلب لفظِ إثبات سے سمجھ میں آرہا تھا، اس لئے لفظِ إثبات لے آئے۔ اور اس وجہ سے آگے على الغير کی قید لگائی، اگر تحصیل کہتے تو پھر اس کا تعلق على الغير کے ساتھ نہیں ہو سکتا تھا۔

اگر اس میں سرے سے دلیل طلب کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، تو پھر مومن مقلد غیر عاصی ہے۔ اور معتزلہ کی بات غلط ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ کے زمانے میں اکثر اعرابی لوگ مسلمان ہوئے ہیں جن کو گنتی تک نہیں آتی تھی لیکن محض کلمہ پڑھ کر آپ ﷺ ان کو مسلمان گردانتے۔ تو معلوم ہوا کہ مومن مقلد کا ایمان معتبر ہے۔

تعریف میں بإیراد الحجج کہا اور حجج میں بعض حجج نقلیہ قطعیہ ہیں اور بعض عقلیہ قطعیہ اور بعض سمعیہ قطعیہ جو موید ہو دلائل عقلیہ قطعیہ کے ساتھ، تو لفظ حجج ان تمام اقسام کو شامل ہے۔ تعریف میں لفظ دفع الشبہ کہا اس لئے کہ متکلم کا کام یہ ہے کہ وہ شکوک و شبہات کا ازالہ کریگا اس طرح نہ ہو کہ شکوک و شبہات کا ازالہ کرنے سے اعراض کرتے ہوئے مداہنت سے کام لے۔

علم کلام کا موضوع:

علم کلام کے موضوع سے متعلق متعدد اقوال ہیں۔

1. پہلا قول یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع "المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا"([6]) ہے۔ یعنی "نفس معلوم" من حیث المعلوم علم کلام کا موضوع نہیں، بلکہ علم کلام کا موضوع وہ "معلوم" ہے جس سے عقائد دینیہ کا اثبات ہوتا ہے، چاہے تعلق قریب ہو یا بعید۔ تعلق قریب کا مطلب یہ ہے کہ وہ بالذات علم کلام کا مسئلہ ہو۔ جیسے اثبات وجود باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ۔ تعلق بعید کا مطلب یہ ہے کہ اس سے براہ راست تو عقیدہ ثابت نہیں ہوتا لیکن عقیدہ کے اثبات میں اس کو دخل ہے۔ مثلا: جوہر فرد کا اثبات اور ہیولیٰ کا ابطال کرنا، اس سے براہ راست توحید باری تعالیٰ ثابت نہیں ہوتی، لیکن توحید باری تعالیٰ کے اثبات میں اس کو دخل ضرور ہے، بایں معنی کہ اگر ہم جوہر فرد کا اثبات نہ کریں تو ہیولیٰ ثابت ہو جائے گا (جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے) اور جب ہیولیٰ ثابت ہو جائے تو عالم قدیم ہو جائے گا اور عالم کے قدم سے تعدد قدماء لازم آئے گا جو توحید باری تعالیٰ کے اثبات کے منافی ہے۔

---

[6]) المواقف (1/ 35)

2. دوسرا قول یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات باری تعالیٰ ہے فقط۔ یہ قول علامہ ارمویؒ([7])کا ہے۔ فرماتے ہیں کہ علم کلام کے جتنے بھی مسائل ہیں وہ ذات باری تعالیٰ کے ارد گرد گھومتے ہیں۔ مثلا توحید باری تعالیٰ کا اثبات اور صفات باری تعالیٰ کا اثبات ،اسی طرح رسالت، اثبات آخرت وغیرہ۔
3. تیسرا قول حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور دیگر متأخرین کا ہے کہ علم کلام کا موضوع "الموجود من حیث هو هو غير مقيد بشئ" ہے۔ گویا ان کے نزدیک علم کلام کے موضوع میں بہت وسعت ہے، اس وجہ سے متاخرین کی کتابیں اگر آپ اٹھائی جائیں تو ان میں علم ریاضی کی بحثیں، علم کیمیاء کی بحثیں اور بعض جگہوں میں علم موسیقی کی بحثیں بھی ہیں، اور یہ سب کے سب موجودات ہیں۔ لہٰذا علم کلام میں اگر ان علوم سے بحث کی جائے تو یہ علم کلام کے موضوع سے خارج نہیں ہوں گی۔

علم کلام کا فائدہ اور غایہ

"الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان و إرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم و إلزام المعاندين باقامة الحجة عليهم وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين وأن تبتنىٰ عليه العلوم الشرعية"([8])

---

[7]) ان کا پورا نام سراج الدین محمود بن أبي بكر بن أحمد الأُرْمَوي ہے۔ أذر بیجان میں (أرمیۃ) شہر سے تعلق تھا۔ انہوں نے امام رازیؒ کی کتاب "المحصول" کی تلخیص کی ہے، جو "التحصیل" کے نام سے مشہور ہے۔ ہندوستان میں حیدر آباد دکن کے قریب "گل برگہ" علاقے میں بھی اسباق پڑھے ہیں، اس وجہ سے ان کی طرف ہندی کی نسبت بھی کی جاتی ہے۔

نیز اُرموی کے نام سے ایک تاج الدین اُرمویؒ بھی ہیں، یہ امام رازیؒ کے شاگرد ہیں۔ انہوں نے بھی "الحاصل" کے نام سے "المحصول" کا اختصار کیا ہے۔ اور یہ "الحاصل" علامہ بیضاویؒ کی کتاب "منهاج الوصول الى علم الاصول" میں مأخذ رہا ہے۔

[8]) مذاهب الإسلاميين ، لعبد الرحمن البدوى ص:10

ترجمہ:یعنی تقلید کی پستیوں سے نکل کر ایمان و ایقان کی چوٹیوں پر چڑھنا اور دلائل کی وضاحت کے ساتھ طالبین حق کی راہنمائی کرنا اور ٹھوس دلائل قائم کرکے معاندین کو مفحم کرنا،اسی طرح دین کے قواعد کو اہل باطل کے شبہات کے ساتھ متزلزل ہونے سے بچانا۔اس وجہ سے علم کلام کے ماہر کو شکوک و شبہات پیش نہیں آسکتے،اس لئے کہ علم کلام شکوک کا علاج ہے۔

علم کلام کی اہمیت اور بلند و بالا مرتبہ:

امام الحرمین عبد الملک جوینیؒ([9]) کی علم کلام کے مباحث پر ایک کتاب ہے جو"الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" کے نام سے مشہور ہے،یہ کتاب علم کلام کی معرکۃ الارآء تصانیف میں شمار ہوتی ہے،علماء نے اس کتاب کی کئی شروحات لکھی ہیں۔([10]) جن میں سے ایک شرح"الإسعاد

---

[9] ابن خلکانؒ فرماتے ہیں:جب ابو المعالی امام الحرمینؒ کی وفات ہوئی تو ان کے شاگرد بہت مایوس ہوئے کہ اب دنیا میں علم باقی نہ رہا، اور بہت غم ورنج کی وجہ سے اپنے قلم اور دوات توڑ دیے،اور تقریبا ایک سال تک یہ سلسلہ چلتا رہا۔آپؒ کی مشہور تصانیف درج ذیل ہیں:

" نهاية المطلب في دراية المذهب ".جس کے بارے میں مشہور ہے الذي ما صُنف في الإسلام مثله.

" الشامل " في أصول الدين

" البرهان " في أصول الفقه

" تلخيص التقريب "

" الإرشاد "

" العقيدة النظامية "

" غياث الأمم في الإمامة "

" مغيث الخلق في اختيار الأحق "وغيره

(وفيات الأعيان :3/ 170)

[10]) جن میں سے چند شروحات کا تذکرہ یہاں مناسب ہے،اگرچہ بعض ان میں سے غیر مطبوع ہے۔

i. شرح أبي القاسم الأنصاري(م:512ھ)

فی شرح الإرشاد" ہے جو عبد العزیز بن ابراہیم القرشی التیمی المعروف بابن بزیزہ(م662ھ) نے لکھی ہے یہ تیونس کے باشندہ تھے، انہوں نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

"وهذا العلم هو المسمى علم الكلام و رتبته فى العلوم غير خفية وشرفه معلوم من أوجه:

الأول: أن شرف كل علمٍ انما هو بحسب المعلوم و معلوم هذا العلم انما هو البارى سبحانه و صفاته و أفعاله ولا أشرف من الحقيقة الإلهية فلا شئ أشرف من العلم المتعلق بها"۔

الثانى : أن العلوم الشرعية كلها مفتقرة إليه و متوقفة فى تحققها عليه.

الثالث: إن موضوعه أعم الموضوعات من حيث كان المتكلم إنما يتكلم فى الوجود المطلق وأما سائر العلوم العقلية و الشرعية فموضوعها خاص والعام مقدّم على الخاص.

الرابع : إن مبناه على البراهين القاطعة والدلائل العقلية الساطعة المستفادة من حكم المعقول و قواعد الشرع المنقول بخلاف غيره من العلوم ۔

---

ii. المهاد في شرح الإرشاد إلى تبيين الاعتقاد،لأبي عبدالله القرشي(م:530ھ)

iii. شرح الإرشاد، لأبي إسحاق أبراهيم الأوسي المالكي(م:611ھ)

iv. كفاية طالب العلم في شرح الإرشاد، للإمام مظفر بن عبد الله المقترح(م:612ھ)

الخامس: إنه باقٍ مع الباقيات غير فانٍ مع الفانيات من حيث كان مبناه على النظر فی ذات القديم وصفاته و محله الروح الباقية فلا يهدمه الموت بل لا يزداد هنالک إلا اتساعًا و شهودًا إذ فی تلک الدار يظهر بالأعيان ما كان معلومًا هنا بحجاب الدليل والبرهان فلما كان معلوم هذا العلم هو القديم الأزلی الباقی السرمدی يبقیٰ ببقاء معلومه ۔([11])

ترجمہ: یہی وہ علم ہے جو علم کلام کے ساتھ موسوم ہے، علوم شرعیہ میں اس کا رتبہ ظاہر ہے اور اس کی شرافت کئی وجوہ سے ہے۔

1. ہر علم کا شرف اس کے موضوع کے اعتبار سے ہوتا ہے اور اس علم کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات ہیں اور حقیقت الٰہیہ سے اشرف کوئی معلوم نہیں، لہٰذا جس علم کے ذریعے اس معلوم تک رسائی ہوتی ہو وہ بھی تمام علوم سے اشرف ہو گا۔
2. شرافت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ تمام علوم اس علم کے محتاج ہیں اور اپنے وجود میں علم کلام پر موقوف ہیں۔
3. تیسری وجہ یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع تمام علوم کے موضوعات سے عام ہے کیونکہ یہاں متکلم وجود مطلق سے بحث کرتا ہے جبکہ دیگر علوم کے موضوعات خاص ہیں اور عام خاص پر مقدم ہوتا ہے۔

---

[11]) الإسعاد شرح الإرشاد : ص 45 تا48

4. چوتھی وجہ یہ ہے کہ علم کلام کی بنیاد ایسے براہین قاطعہ اور حجج عقلیہ پر ہے جو عقل وشرع دونوں کے مطابق ہیں، بخلاف دیگر علوم کے کہ ان میں ایسا نہیں۔
5. یہ علم، باقی غیر فانی ہے کیونکہ اس کا محل روح ہے اور روح جسد کے موت سے فنا نہیں ہوتی بلکہ اس کے علوم میں وسعت اور مضبوطی آجاتی ہے کیونکہ جس چیز کو اب تک وہ دلیل اور برھان سے مانتی تھی اب وہ مشاہدہ وعیان سے متصف ہو جاتی ہے، نیز اس علم کا معلوم ازلی اور باقی وسرمدی ہے اس وجہ سے یہ علم بھی باقی وسرمدی ہے۔

علم کلام سیکھنے پر اجماع:

قال الإمام ابن بزيزةؒ:

وقد انعقد إجماع أمة محمد صلى الله عليه وسلم قاطبة على أنه يجب أن يكون فى كل قطر من أقطار المسلمين من يعرف هذا الفن المتعلق بالتوحيد بالأدلة العقلية والبراهين القطعية ليرد شبه الملحدين ويناظر من عساه أن يتعرض لإفساد عقائد المسلمين فإن لم يكن بذلك فى القطر قائم أثم جميعه على حكم فروض الكفايات.([12])

یعنی اُمت محمدیہ ﷺ کا اس بات پر اجماع ہے کہ مسلمانوں کے علاقوں میں سے ہر علاقے میں علم التوحید کا جاننے والا کم از کم

[12]) الإسعاد: ص 49

ایک (متکلم) کا ہونا ضروری ہے، جو ملحدین کے شبہات کا دفعیہ کرے ،اسی طرح اگر کوئی مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی طرف تعرض کرتا ہو تو اس کے ساتھ مناظرہ بھی کرے۔ پس اگر علاقے میں اس فن کا جاننے والا ایک ماہر بھی نہ ہوا، تو اس علاقے کے سارے لوگ اس ترک فرض کفایہ کی وجہ سے گنہگار ہوں گے۔

علم کلام کی اہمیت پر مزید دلائل:

قال الإمام ابن بزيزةؒ:

" قال علماءنا و بتقرير دلائل التوحيد جآء القرآن و على إثبات هذا المقصد الأعظم نزل و لذلک كانت آيات التوحيد مُعظَمه (قرآن)وأما آى الأحكام والمواعظ فقليلة بالنسبة إلى الاى المتعلقة بالتوحيد ،وذكر العالم أبوبكر الطرطوشى أن جملة آى القرآن ستة الاف آية وخمس مائة آية ، فخمسة الاف تتعلق بتوحيد البارى سبحانه والباقى فى ذكر الاحكام والمواعظ .

ترجمہ: امام ابن بزیزہؒ فرماتے ہیں: کہ ہمارے علماء کا ارشاد ہے کہ دلائل توحید کے بیان کے لئے قرآن اُترا ہے چنانچہ قرآن پاک کا اکثر حصہ دلائل توحید کے بیان میں ہے اور آیت الاحکام، آیات توحید کی بنسبت کم ہیں، امام ابو بکر الطرطوشیؒ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کی کل آیات چھ ہزار پانچ سو ہیں، پانچ ہزار آیات کا تعلق توحید وصفات سے ہے، باقی احکام، قصص اور مواعظ ہیں۔

قال الإمام ابن بزيزةؒ :

قال علماءنا و أول سورة نزلت من القرآن سورة القلم كما ثبت فی الصحيح وهی مشتملة على تقدير خلق الإنسان و تطويره و ذكر مبادی وجود الإنسان والقصد من ذلک إلهام العقول إلى الاستدلال بالصنعة على صانعها الحكيم ومدبرها العليم ، وبذلک ابتدء سبحانه تعالىٰ بسورة الأنعام و نبه العقول على الاستدلال بخلق السموٰت والارض والشمس والقمر على خالق ذلک ومبدعه وتعداد آی القرآن فی هذا المعنى يوجب الإطالة، وجميع دلائل المتكلمين من الأشعرية إنما هي مبنية على الدلائل التی أشار إليه الكتاب العزيز . ([13])

ترجمہ: ہمارے علماء فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کی پہلی سورت "سورہ قلم "(العلق)نازل ہوئی ہے جو انسانی تخلیق اور اس کے مدارج کے بیان پر مشتمل ہے ،اور اس بیان کا مقصد انسانی عقول کو یہ بات سمجھانا ہے کہ وہ صنعت سے اس کے صانع حکیم پر استدلال کر سکیں ،اور اسی طرح سورہ انعام کی ابتداء میں بھی آسمان و زمین کی تخلیق اور شمس و قمر کی پیدائش کا ذکر کر کے انسانی عقل کو ایک صانع حکیم اور مدبّر علیم کے وجود پر تنبیہ کی ہے اور اس بارے میں آیات قرآنیہ بہت زیادہ ہیں. اور اہل سنت اشاعرہ کے تمام دلائل قرآن عزیز میں اجمالا موجود ہیں۔

---

[13]) الإسعاد : ص 52)

قال الإمام ابن بزيزة :

فان قلت :هل هو من محد ثات الأمور لم ينظر فيه السلف فلاينبغى أن يخوض فيه الخلف وربما اعقب الجدال و الشبهات و المراء. قلت: أما قول القائل إنما السلف لم ينظروا فيه فباطل قطعًا،فقد نظر فيه عمر بن الخطاب وولده عبد الله وابن عباس وهو حبر الأمة و ترجمان القرآن و على رضى عنهم أجمعين و نظر فيه من التابعين عمر بن عبد العزيز وربيعة الراى وابن هرمز ومالک والشافعى والّف فيه مالک رسالة قبل أن يولد الأشعرى وإنما نُسب إلى الأشعرى رحمهم الله من حيث إنه بيّن مناهج الأولين ولخّص موارد البراهين ولم يُحدث بعد السلف إلا مجرد الاصطلاحات وقد حدث مثل هذا فى كل فن من الفنون۔(14)

ترجمہ: اگر یہ اشکال کیا جائے کہ علم کلام امور محدثہ میں سے ہے، سلف نے اس میں غور وخوض نہیں کیا، لہٰذا خلف کو بھی اس میں غور وخوض سے پرہیز کرنا چاہیے نیز اس کا نتیجہ عموماً بحث وجدال اور شبہات کی فراوانی ہوتی ہے جس سے بچنا ضروری ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے: کہ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ سلف نے اس میں غور وخوض نہیں کیا تو یہ بات قطعاً باطل ہے، چنانچہ صحابہ میں سے حضرت عمر بن الخطاب، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن

---

[14])المصدر السابق:ص53

عباس اور حضرت علی رضی اللہ عنھم سے علم کلام میں غور وخوض ثابت ہے اسی طرح تابعین میں حضرت عمر بن عبد العزیز ،امام ربیعۃ الرائے ،امام ابن ھرمز اور امام مالک و شافعی رحمھم اللہ سے اس میں کلام ثابت ہے ،بلکہ امام مالک نے تو امام اشعری کی پیدائش سے پہلے اس فن میں ایک رسالہ تصنیف کیا ہے ،البتہ اس فن کی نسبت اشعری کی طرف اس لئے کی جاتی ہے کہ اس نے متقدمین کے منہج کو مرتب کیا اور متقدمین کے مدلل مسائل کی تلخیص کی ،امام اشعری نے سوائے القاب و اصطلاحات کے کسی چیز کا اضافہ نہیں کیا اور یہی حال تمام علوم کا ہے۔

قال الإمام ابن بزيزة :

وأما قول القائل إنما الاسلاف نهوا عن النظر فيه فباطل وانما نهوا عن علم جهمٍ والقدرية وحفص الفرد وغيرهم من أهل البدعة وهم الذين ذمهم الشافعى وغيرهم من السلف من المحدثين ،وأما ما نقل عن محمد بن خويز منداد من المالكية قال فى الأشاعرة انهم من أهل الاهواء الذين ترد شهادتهم فنقل باطل ولو صح قوله فالحق حجة عليه وإذا تصفحت مذاهب الاشعرية و قواعدهم ومبانى أدلتهم وجدت ذالک مستفادًا من الادلة الوحيية راجعة اليها ومن انكر قاعدة علم التوحيد فقد انكر القرآن و ذالک عين الكفر والخسران۔

وقديمًا قيل ؎

انّ العرانين تلقاها محسَّدة ولن ترى للئام الناس حُسَّاداً ([15])

ترجمہ:اور معترض کا یہ کہنا کہ سلف نے اس علم میں غور وخوض سے منع کیا ہے تو یہ بات بھی باطل ہے بلکہ انہوں نے جہم بن صفوان ،قدریہ اور حفص الفرد کے علم میں غور وخوض سے منع کیا ہے اور امام شافعی وغیرہ سلف محدثین نے انہی لوگوں کی مذمت فرمائی ہے ۔امام محمد بن خویز مالکی سے جو منقول ہے کہ انہوں نے اشاعرہ کے بارے میں فرمایا کہ وہ اہل ھوی میں سے ہیں اور ان کی شہادت مردود ہے۔

تو اوّلاً تو یہ نقل باطل اور بے بنیاد ہے اور اگر صحیح بھی ہو تو حق اس پر حجت ہے کہ مذاہب اشعریہ ان کے قواعد اور دلائل کا اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو ان سب کا دلائل وحییہ سے مستفاد ہونا بالکل واضح ہو جائے گا،لہٰذا جو شخص علم توحید کے کسی قاعدہ کا انکار کرتا ہے تو وہ قرآن کا منکر ہے اور قرآن کا انکار عین کفر اور خسران ہے۔

کسی نے کیا خوب کہا ہے ؎

بلند مرتبہ لوگوں کو تو ہمیشہ محسود پائیگا اور کمینوں کے حاسدین تجھے کہیں نہیں ملیں گے

قال الإمام ابن بزيزة :

وقد قال مالک للسائل عن آية الاستواء قال الاستواء معلوم والكيف مجهول الخ وقد أحسن فی هذاالجواب

---

[15]) المصدر السابق:ص53

وفيه من الدِلالة على تمكنه فى العلم بالتوحيد مالا خفاء به ، وقد ذكر الإمام أبو الحسن الاشعرى أن مالک بن انس تكلم فى هذا العلم والّف فيه ، فهذا حجة على من ينكر علم الكلام من عوام أهل عصرنا ممن يزعم أنه مقلد مالک وهو من اجهل الجاهلين فكيف يقلد مالكا فى فروع الدين ولا يقلده فى اصوله .

فقد قيل ؎

ما يضر البحر أمسى زاخراً ..... أن رمى فيه غلام بحجر

وقد ناظر الأستاد أبو اسحاق الإسفرائينى الكرامية فى مجلس يمين الدولة محمود وقد اقام عليهم هذه الدلائل فماأجابوا عنهم البتة.([16])

ترجمہ : امام مالک نے آیت استواء سے متعلق ایک سائل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:"الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة " امام ابن بزیزہؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب اس بات کی واضح دلیل ہے کہ امام مالکؒ کو علم توحید میں رسوخ اور ملکہ حاصل تھا۔امام ابو الحسن اشعریؒ فرماتے ہیں کہ امام مالک بن انسؒ نے اس علم میں کلام کیا ہے، اور اس میں تالیف بھی فرمائی ہے ،اس بات میں اس علم کا انکار کرنے والے ہمارے زمانے کے عامی لوگوں کے خلاف کافی دلیل ہے جو علم کلام کا انکار کرتے ہیں اور اپنے

[16]) الاسعاد شرح الارشاد :ص 226، 227)

آپ کو امام مالکؒ مقلد گردانتے ہیں یہ شخص اجہل الجاہلین ہے فروع میں تو امام مالکؒ کی تقلید کرتا ہے اور اصول میں اس کے مذہب کو خیر آباد کہہ دیتا ہے۔

کسی نے کیا خوب کہا ہے:

"بھرے سمندر کو کسی بچے کے پتھر پھینکنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔"

امام ابو اسحاق اسفرائنی نے سلطان محمود غزنوی کے دربار میں کرامیہ سے مناظرہ کیا اور یہ دلائل ان کے سامنے پیش کئے تو ان سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔

ابو اسحاق ابراھیم بن اسماعیل "الصفار" (م 534ھ) جو کہ چھٹی صدی کے مایہ ناز متکلم اسلام ہیں، جن کی کتاب "تلخیص الادلۃ لقواعد التوحید" مرجع کی حیثیت رکھتی ہے، وہ علم کلام کی اہمیت یوں واضح کرتے ہیں:

"فقلت و بالله القوة لا خلاف بين العقلاء أن العلم صفة مدح وان الجهل صفة ذم ومامن عاقل فى السماء والارض الا وهو يرغب فى اجتناء صفة العلم و اتقاءصفة الجهل ،واولى العلوم العلم بالله بالدليل المؤدى الى اليقين على ما قال عز و جل فى قصة خليله ،[وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْض الخ] وكان علم اصول الدين بالدليل المؤدى الى اليقين كنز العلوم ومعدنها ومثمر كل فائدة فى الدين والدنيا والآخرة ومن حُرم هذا العلم كان مقصّرًا فى تحقيق معانى سائر العلوم فى الفروع إذ علم الفرع لا يتم الا بعد علم الاصل ، وروى عن عبد الله بن عمر أنه قال كنا نتعلم التوحيد قبل

ان نتعلم القرآن وانتم الان تتعلمون القرآن ثم تتعلمون التوحيد ،و قوله وكنا اشارة الىٰ نفسه والىٰ غيره من الصحابة"۔([17])

یعنی عقلاء کے مابین اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ علم ایک ممدوح صفت ہے، جبکہ جہل اس کے مقابلے میں ایک مذموم صفت ہے، زمین اور آسمان میں ہر عاقل اسی صفت علم سے آراستہ ہونے کو پسند کرتا ہے، جبکہ جہل سے اپنے آپ کو بچانا چاہتا ہے ،اور علوم میں بہتر علم اللہ تعالیٰ کی ذات کا علم ہے ایسے دلائل وبراھین کے ساتھ جو مودی الی الیقین ہو، جس طرح قرآن نے ابراھیمؑ کا قصہ ذکر کرکے واضح کیا ہے :[و كذلك نرى إبراهيم ملكوت السمٰوٰت والارض] یہیں علم الاصول جو مؤدی الی الیقین ہو تمام علوم کا خزانہ اور دنیا و آخرت کے تمام تر فوائد کا ثمرہ ہے، جو اس علم کے حاصل کرنے سے محروم رہا تو وہ فروع کے تمام علوم کے سمجھنے سے ناقص رہا، اس لیے کہ فروع کے تمام علوم علم الاصول کے حاصل کرنے کے بعد ہی پایہ تکمیل تک پہنچتے ہیں، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: ہم آپ ﷺ کے زمانے میں قرآن کی تعلیمات سیکھنے سے پہلے علم التوحید کو سیکھتے تھے ،اور آپ لوگ توحید کے علم سے پہلے قرآن سیکھتے ہو۔

روایت میں "کنا" سے عبد اللہ بن عمر اور تمام صحابہ کی طرف اشارہ ہے (یعنی وہ سب اس طرح کیا کرتے تھے)۔

امام زاہد سفارؒ آگے فرماتے ہیں:

---

[17]) تلخيص الادلة لقواعد التوحيد: ص 126,127)

"ولقد ذكر أهل التفسير ان عدد آی القرآ ن ستة الاف و مئتان و ستة و ثلاثون ، و ان الاحكامية منها نيف و خمسمائة والباقی فی أدلة التوحيد والامثال والعبر و القصص والمواعظ ومناظرات الكفار مع الرسل والانبياء وحجاج الرسل معهم حتی بلغوا بهم الی أن بهتوا, فلما كان ذكر هذا الباب اكثر من أبواب الاحكامية كان دليلا علی ان هذا الباب أهم فيكون أفضل والله الموفق".([18])

علماء تفسیر نے یہ بات لکھی ہے کہ قرآن مجید چھ ہزار دو سو چھتیس (۶۲۳۶) آیات پر مشتمل ہے، احکام سے متعلق آیات پانچ سو سے کچھ اوپر ہیں جبکہ باقی دلائل توحید، امثال، عبر، قصص، مواعظ اور کفار کا اپنے رسولوں کے ساتھ مناظروں اور پھر انبیاء کا ان کے سامنے دلائل پیش کرکے ان کو خاموش کرنے کے بیان پر مشتمل ہیں، جب آیاتِ احکام کے بنسبت یہ باب کافی زیادہ ہے، تو اس سے اس کی اہمیت اور افضلیت کا پتہ چلتا ہے۔

"تبيين كذب المفتري للإمام ابن عساكر" سے چند مفید حوالے:

امام ابن عساکرؒ بہت بڑے عالم گزرے ہیں، یہ وہ شخصیت ہیں کہ جنہوں نے دمشق کی تاریخ پر 80 جلدوں میں "تاريخ مدينة دمشق" لکھی ہے۔ ان کی ایک کتاب "تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبی الحسن الأشعري" ہے۔([19]) یہ کتاب انہوں نے امام اشعریؒ کے حالات وواقعات پر

---

[18]) تلخيص الادلة: ص127

[19]): یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ کیا وجہ تھی کہ امام ابن عساکرؒ نے یہ کتاب لکھی اور اپنی کتاب کا عنوان کچھ اس طرح رکھا؟ کتاب کے عنوان میں مفتری کون ہے اور اس کے افتراءات کیا ہیں اور اس مفتری کے بارے میں علماء سلف کیا رائے رکھتے ہیں؟

پہلی بات تو یہ ہے کہ کتاب کے عنوان میں مفتری سے مراد ابو علی الحسن بن علی بن ابراھیم بن یزداد بن ھرمز الاھوازی ہے(م:446ھ-)، یہ دمشق کا رہنے والا تھا، اعتقادی اعتبار سے علماء نے اس کے متعلق لکھا ہے کہ فرقہ مشبہہ میں سالمیہ کے ساتھ اس کا تعلق تھا جن کے نظریات بہت عجیب و غریب ہیں۔ مثلا: اللہ تعالیٰ کو آدمی کی صورت میں دیکھا جاسکتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ ہر تلاوت کرنے والے قاری کے زبان بولتا ہے وغیرہ۔

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ امام ابن تیمیہؒ ابو علی اھوازی کے فرقہ سالمیہ میں سے ہونے کے قائل ہیں لیکن تعجب کی بات یہ ہے امام ابن تیمیہؒ نے فرقہ سالمیہ کو ان قبائح کے باوجود اہل سنت میں سے شمار کیا ہے۔ اور مزید لکھا ہے کہ ان کے اور اہل سنت کے درمیان جن مسائل میں اختلاف ہے وہ بنابر اجتھاد ہے۔ فواعجبا۔

بہر حال یہ صاحب علم القراءات میں شغل رکھتا تھا، کچھ کتابیں بھی علم القراءات میں لکھی ہیں:

- القراءات العشرة
- الموجز فی القراءات السبعة
- الوجیز فی القراءات الثمانیة

اس کے علاوہ دیگر فنون میں علم القراءات کے بنسبت اتنی مہارت نہ تھی اس وجہ سے علماء نے لکھا ہے: فلو اكتفى بما قُسم له ، ولم يتعد طورَه ، فلعله كان ينجو مما صار اليه من الخزى والعار۔ نیز "صفات" میں بھی ایک کتاب لکھی ہے جس کے بارے میں امام ذھبیؒ فرماتے ہیں: "لو لم يجمعه لكان خيرا له"

دوسری بات یہ ہے کہ اس زمانے میں اشاعرہ کا غلبہ اور راج تھا معتزلہ اور اہل بدعات کے لیے درد سر بنے ہوئے تھے، تو یہ چیز اس آدمی سے ہضم نہیں ہوئی اور قلم اُٹھاکر "أخبار بن أبي بشر المعروف ب_ مثالب بن أبي بشر" نام سے ایک رسالہ لکھ کر اس میں امام ابو الحسن اشعریؒ کی طرف ایسی باتیں منسوب کیں جو عام آدمی کے بارے میں بھی شاید مناسب نہ ہوں۔ اس بناء پر امام ابن عساکرؒ نے قلم اُٹھاکر "تبیین کذب المفتری" کے نام سے کتاب لکھی جن میں ان افتراءات کا جواب دے کر امام اشعریؒ کا بھرپور دفاع کیا ہے۔

اور یہ اتنی بہترین کتاب ہے کہ علماء اس کی تعریف کرنے پر مجبور ہوئے۔ ذیل میں علماء اسلاف کے چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں جن سے اندازہ ہو جائے گا کہ اس کتاب کا مصنف اور خود یہ کتاب کتنی عظیم اور مہتم بالشان ہے۔

امام ابن عساکرؒ اور ان کی کتاب "تبیین کذب المفتري" علماء اُمت کی نظر میں:

امام ثوریؒ امام ابن عساکرؒ کے متعلق لکھتے ہیں: "حافظ الشام , بل هو حافظ الدنيا, الإمام مطلقا, الثقة الثبت".

امام مزیؒ فرماتے ہیں: "ابن عساكر ما رأى حافظا مثل نفسه".

امام ابن کثیرؒ فرماتے ہیں: "فخر الشافعية , و إمام أهل الحديث في زمانه , و حامل لوائهم".

لکھی ہے، اس میں جابجا علم کلام کی تعریف کی ہے، اور ساتھ ساتھ یہ وضاحت بھی فرمائی ہے کہ جن متقدمین نے علم کلام کی تردید کی ہے، تو اس سے مراد اہل بدعات اور معتزلہ کا علم کلام ہے، اور اہل حق کا علم کلام تو ممدوح و محمود ہے، اور قرینہ یہ ہے کہ جن حضرات نے علم کلام پر تنقید کی ہے انہوں نے خود اس علم کو سیکھا ہے، تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان کی مراد اہل حق کا علم کلام نہیں ہے۔ اسی طرح علم کلام کی اہمیت پر مزید انہوں علامہ جوینیؒ کا ایک خواب بھی بطور تائید نقل کیا ہے، جس میں حضرت ابراھیمؑ نے علم کلام کی تعریف کی ہے۔ ملاحظہ ہو:

قال الإمام ابن عساكر :

امام تاج الدین سبکیؒ "تبیین کذب المفتري" کے متعلق لکھتے ہے:"كل سنّي لايكون عنده كتاب التبيين لابن عساكر فليس من أمر نفسه على بصيرة" ويقال: لا يكون الفقيه شافعيا على الحقيقة حتى يحصّل كتاب "التبيين" لابن عساكر ، وكان مشايخنا يأمرون الطلبة بالنظر فيه".

یعنی جس سنی اہل سنت کے پاس امام ابن عساکرؒ کی یہ کتاب نہ ہو، تو وہ صاحب بصیرت اور محقق آدمی نہیں ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ: کوئی بھی فقیہ صحیح معنوں میں شافعی نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس کتاب "تبیین" کو حاصل نہ کرے، اور ہمارے اساتذہ اپنے طلبہ کرام کو باقاعدہ اس کتاب کے دیکھنے کا حکم فرماتے۔

علامہ لبلیؒ فرماتے ہیں:(ولو لم يكن للحافظ ابن عساكر من المنة على الأشعري إلا هذا الكتاب ..لكفى به .

یعنی اگر امام ابن عساکرؒ کا امام اشعری پر سوائے اس کتاب کا کوئی احسان نہ ہوتا تو یہ بھی ان کے لئے کافی ہے۔

امام ذہبیؒ اپنی "تاریخ" میں فرماتے ہیں: (ومن أراد أن يتبحر فى معرفة الأشعري .. فليطالع كتاب "تبيين كذب المفترى" تاليف أبي القاسم ابن عساكر).

یعنی جو شخص امام اشعریؒ کی صحیح معرفت حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کو چاہیے کہ "تبیین کذب المفتری" کا مطالعہ کرے۔

امام ابن کثیرؒ فرماتے ہیں:(''تبيين كذب المفتري'' على الشيخ أبى الحسن الأشعري '' مجلد، ذكر ترجمة حسنة للأشعري و طبقات أصحابه إلى زمانه...) إلى أن قال (وبالجملة : فهو كتاب نافع يحتاج إلى الوقوف عليه كل فاضل بارع).

امام ابن کثیرؒ اس کتاب کے متعلق تبصرہ کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں: یہ ایک بہترین نفع بخش کتاب ہے، ہر فاضل اور محقق اس کی طرف محتاج ہے۔ (مقدمہ تبیین کذب المفتری بتحقیق الشیخ عدنان الشرفاوی مدظلہ ، طبع دار التقوی شام)

"قال الإمام أبو الحسن على بن احمد المدينى يقول سمعت الإمام ابا محمد عبدالله بن يوسف الجوينى يقول رأيت ابراهيم الخليل عليه السلام فى المنام فاهويت لأن اقبل رجليه فمنعنى من ذلک تكرمًا لى فاستدبرت فقبلت عقبيه فاولت الرفعة والبركة تبقى فى عقبى ثم قلت يا خليل الله ما تقول فى علم الكلام فقال يدفع به الشبه والاباطيل" .([20])

ترجمہ: امام علی بن المدینی فرماتے ہیں کہ میں امام ابو محمد عبد اللہ بن یوسف الجوینی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کو خواب میں دیکھا، میری خواہش ہوئی کہ ان کی قدم بوسی کروں مگر انہوں نے میرا اکرام کرتے ہوئے مجھے منع فرمایا، تو میں پیچھے کی طرف سے آیا اور حضرت کی ایڑیوں کا بوسہ لیا۔ میں نے اس کی تاویل یہ نکالی کہ اللہ تعالیٰ میری اولاد کو برکت و بلندی عطا فرمائے گا۔ اس کے بعد میں نے حضرت خلیل اللہ سے پوچھا کہ آپ کی علم کلام کے متعلق کیا رائے ہے تو آنجناب نے جواب دیا کہ اس کے ذریعے شبہات اور گمراہیوں کو دفع کیا جاتا ہے۔

عبد اللہ جوینیؒ فرماتے ہیں کہ اس خواب کی تعبیر میں نے یہ نکالی کہ اللہ تعالیٰ میرے اولاد سے دین متین کا کام لے گا۔ اور واقعی اسی طرح ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بیٹے عبد الملک جوینیؒ سے دین کا بہت بڑا کام لیا۔

---

[20]) تبيين كذب المفترى : ص 355

علماء نے ان کے متعلق لکھا ہے کہ دوران مناظرہ کبھی کبھار ان پر ایک جھٹکا سا آتا تھا، کسی نے ان سے شکایت کی، تو انہوں نے فرمایا کہ میں ابتداء ہی سے حرام سے بالکل دور رہا ہوں، لیکن بچپن میں ایک دن میں رو رہا تھا، تو ہمارے گھر کے ایک پڑوسن تھی اس نے بہلانے کے واسطے مجھے اُٹھا کر اپنا دودھ پلایا تھا، تو یہ جھٹکا اس دودھ کا اثر ہے۔([21])

بہر حال یہاں علم کلام پر مخالفین کی طرف سے جو اعتراضات کیے جاتے ہیں اُن کے امام ابن عساکرؒ نے بہت عمدہ طرز سے جوابات دیے ہیں، قارئین کے فائدے کے لئے یہاں چند عبارات ذکر کی جاتی ہیں:

علم الکلام کی مشروعیت پر ایک اعتراض اور اس کے دو جوابات:

قال الإمام ابن عساكر :

"قال الشعبی: من طلب الدين بالكلام تزندق، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن حدّث بغرائب الحديث كُذّب".

ترجمہ: امام شعبی فرماتے ہیں کہ جو شخص علم کلام کے ذریعے دین کی سمجھ طلب کریگا وہ زندیق ہو جائے گا، اور جو شخص علم کیمیاء کے

---

[21]) يحْكى أَنه تلجلج مرّة فِي مجْلِس مناظرة فَقيل لَهُ يَا إِمَام مَا هَذَا الَّذِي لم يعْهَد مِنْك فَقَالَ مَا أَرَاهَا إِلَّا آثَار بقايا المصة قيل وَمَا نبأ هَذِه المصة قَالَ إِن أُمِّي اشتغلت فِي طَعَام تطبخه لأبي وَأَنا رَضِيع فَبَكَيْت وَكَانَت عندنَا جَارِيَة مُرْضِعَة لجيراننا فأرضعتني مصة أَو مصتين وَدخل وَالِدي فَأنْكر ذَلِك وَقَالَ هَذِه الْجَارِيَة لَيست ملكا لنا وَلَيْسَ لَهَا أَن تتصرف فِي لَبنهَا وأصحابها لم يأذنوا فِي ذَلِك وقلبني وفوعني حَتَّى لم يدع فِي باطني شَيْئا إِلَّا أخرجه وَهَذِه اللجلجة من بقايا تِلْكَ الْآثَار. (طبقات الشافعية الكبرى للسبكي :5/ 168)

ذریعے مال طلب کریگا وہ مفلس بن جائے گا، اور جو شخص غریب الاحادیث بیان کریگا وہ جھوٹا کہلائے گا۔

پہلا جواب:

پہلا جواب امام بیہقیؒ نے اپنی کتاب "مناقب الإمام الشافعي" (ص: 462,467) میں ذکر کیا ہے، اور امام ابن عساکرؒ نے اس کو اپنی کتاب میں نقل کیا ہے۔

فاجاب عنه الإمام أبوبكر البيهقي([22]):

"وانما يريد والله أعلم بالكلام كلام أهل البدع فان فى عصرهما انما كان يعرف بالكلام أهل البدع فاما أهل السنة فقلما كانوا يخوضون فى الكلام حتى اضطروا إليه بعد فهذا وجه فى الجواب عن هذه الحكاية وناهيک بقائله أبى بكر البيهقى فقد كان من أهل الرواية والدراية"۔([23])

ترجمہ: سلف کی مراد علم کلام سے اہل بدعت کا علم کلام ہے کیونکہ ان کے دور میں علم کلام اہل بدعت کا وطیرہ تھا اہل سنت علم کلام میں بہت

---

[22]: یہ وہ شخصیت ہیں جنہوں نے شوافع کے مستدلات پر "سنن کبری" لکھی ہے۔

امام الحرمین ان کی شخصیت کے بارے میں لکھتے ہیں: مَا من شَافِعِيّ إِلَّا وَللشَّافِعِيّ فِي عُنُقه منَّة إِلَّا الْبَيْهَقِي فَإِنَّهُ لَهُ على الشَّافِعِي منَّة لتصانيفه فِي نصرته لمذهبه وأقاويله۔ یعنی امام شافعیؒ نے تمام شوافع پر احسان کیا ہے لیکن امام شافعیؒ پر امام بیہقیؒ نے احسان کیا کہ انہوں نے مذہب شافعی کے مذہب اور اقوال کے دفاع میں کتابیں لکھیں۔ (طبقات الشافعية الكبرى للسبكي :4/ 10)

اور یہ اتنی بہترین کتاب ہے کہ حنفیہ مجبور ہوئے کہ اس کا جواب لکھیں، چنانچہ امام ماردینی حنفی نے اس کے رد میں "الجوهر النقي فى الرد على سنن البيهقي" لکھی۔

[23]) المصدر السابق:ص 334،333)

کم غور وخوض کرتے، یہاں تک کہ بعد میں وہ اس میں کلام کرنے پر مجبور ہو گئے۔

دوسرا جواب:

دوسرا جواب امام ابن عساکرؒ کی طرف سے ہے فرماتے ہیں:

"وتحتمل وجها آخر وهو أن يكون المراد بها أن يقتصر على علم الكلام و يترک تعلم الفقه الذى يتوصل به إلى معرفة الحلال و الحرام و يرفض العمل بما أمر بفعله من شرائع الإسلام ولا يلتزم فعل ما أمر به الشارع و ترک ما نهى عنه من الأحكام وقد بلغنى عن حاتم بن عنوان الأصم وكان من افاضل الزهاد وأهل العلم أنه قال الكلام أصل الدين والفقه فرعه والعمل ثمره فمن اكتفى بالكلام دون الفقه والعمل تزندق ومن اكتفى بالعمل دون الكلام والفقه ابتدع ومن اكتفى بالفقه دون الكلام والعمل تفسق ومن تفنن فى الأبواب كلها تخلص۔ قال أبوبكر الرازى يقول سمعت غيلان السمرقندى يقول سمعت أبا بكر الوراق يقول من اكتفى بالكلام من العمل دون الزهد و الفقه تزندق ومن اكتفى بالزهد دون الفقه والكلام ابتدع ومن اكتفى بالفقه دون الزهد والورع تفسق ومن تفنن فى الأمور كلها تخلص"۔([24])

[24]) المصدر السابق:ص 335

ترجمہ: مذکورہ اقوال کا ایک اور محمل بھی ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ سلف کی مراد یہ ہو کہ جو آدمی صرف علم کلام کے سیکھنے پر اکتفاء کرے اور حلال و حرام کی معرفت کے وسیلہ یعنی علم فقہ کو ترک کر دے، اور شریعت اسلامیہ کے مامورات بجانہ لائے تو اس شخص کے زندیق ہونے کا خطرہ ہے، چنانچہ حاتم اصمؒ فرماتے ہیں کہ علم کلام دین کی اصل ہے، فقہ اس کی فرع ہے، اور علم اس کا ثمرہ ہے، لہٰذا جو شخص صرف علم کلام پر اکتفاء کرے اور فقہ و عمل کو چھوڑ دے گا تو وہ زندیق بن جائے گا، اور جو صرف عمل پر اکتفاء کرے گا وہ مبتدع بن جائے گا، اور جو فقہ پر اکتفاء کرے گا وہ فاسق بن جائے گا، اور جو تمام ابواب کو جمع کر دے گا وہ مخلص بن جائے گا۔ امام ابو بکر الرازیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے غیلان سمرقندیؒ کو کہتے ہوئے سنا وہ فرماتے تھے کہ میں نے ابو بکر وراقؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ جو شخص صرف علم کلام پر اکتفاء کرے فقہ اور تصوف حاصل نہ کرے تو وہ زندیق بن جائے گا، اور جو شخص صرف تصوف کو حاصل کرے فقہ و کلام کو چھوڑدے وہ بدعتی بن جائے گا، اور جو شخص صرف فقہ پر اکتفاء کرے تصوف و تقوی کو حاصل نہ کرے تو وہ فاسق بن جائے گا، اور جو تمام ابواب کو جمع کرے وہ مخلص بن جائے گا۔

علم الکلام کی مشروعیت پر ایک اور اعتراض کا جواب:

" قال محمد بن عبدالله بن عبد الحكم قال سمعت الشافعي يقول لو علم الناس ما في الكلام في الأهواء لفروا منه كما يفر من الأسد" ۔

ترجمہ: اعتراض دوم: محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم فرماتے ہیں کہ میں نے امام شافعیؒ سے سنا کہ اگر لوگوں کو پتہ چل جائے کہ علم الکلام میں کتنی بدتیں پوشیدہ ہیں تو وہ اس علم کلام سے بھاگیں گے جیسا کہ شیر سے بھاگا جاتا ہے۔

جواب:

قال الإمام بن عساكر :

"فانما عنى الشافعى بذلک كلام البدعى المخالف عند اعتباره الدليل الشرعى.([25])

والكلام المذموم كلام أصحاب الأهوية وما يزخرفه أرباب البدع المردية فاما الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة فهو محمود عند العلماء ومن يعلمه وقد كان الشافعى يحسنه ويفهمه وقد تكلم مع غير واحد ممن ابتدع و أقام الحجة عليه حتى انقطع۔([26])

(قال الإمام ابن عساكر):قال الإمام أبوبكر البيهقى إنما أراد الشافعى بهذا كلام حفص وأمثاله من أهل البدع وهكذا مراده بكل ما حكى عنه فى ذم الكلام وذم أهله

---

[25]) المصدر السابق: ص 336

[26]) المصدر السابق: ص 339

غير أن بعض الرواة أطلقه وبعضهم قيده وفى تقييد من قيده دليل على مراده۔(27)

امام ابن عساکرؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کی مراد کلام بدعی ہے جو دلائل شرعیہ کے مخالف ہے ،اور وہ کلام مذموم ہے جو اہل باطل کا کلام ہے، جہاں تک اہل سنت والجماعت کے کلام کا تعلق ہے جو کتاب و سنت کے موافق ہے تو اس کا حاصل کرنا محمود ہے، خود امام شافعیؒ نے اہل بدعت کے ساتھ کلام کیا ہے اوران پر حجت قائم کی ہے۔ امام ابن عساکرؒ فرماتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ کی علم کلام سے مراد حفص وغیرہ اہل بدعت کا کلام ہے اور وہ تمام اقوال جو ان سے کلام اور اہل کلام کے ذم میں منقول ہیں وہ سب اسی پر محمول ہیں ،البتہ بعض رواۃ نے کلام کو اہل بدعت کے ساتھ مقید کیا ہے اور بعض نے مطلق علم کلام کہا ہے اور مقیّدین کی تقیید سے مطلق کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

قال الإمام ابن عساكر :

وفى الجملة لا يجحد علم الكلام إلا أحد رجلين:

جاهل ركَنَ إلى التقليد ، وشقّ عليه سلوک طُرق أهل التحصيل ، و خلا عن طرق أهل النظر ، والناس أعداء ما جهلوا ، فلما انتهى عن التحقّق بهذا العلم .. نهى الناس ليضلّ كما ضلّ -

---

27) المصدر السابق: ص 341

أو رجل يعتقد مذاهب فاسدة ، فينطوى على بدع خفية ، يلبِّس على الناس عَوَار مذهبه ، و يعمِّى عليهم فضائح عقيدته ، ويعلم أن أهل التحصيل من أهل النظر هم الذين يهتكون الستر عن بدعهم ، و يظهرون للناس قبح مقالاتهم ....

فهذا ماحضرنى من مدح الكلام والمتكلمين ، وذكر بعض من كان يعلمه من علماءالمسلمين ۔([28])

یعنی: خلاصہ کلام یہ ہے کہ علم کلام کا انکار صرف دو آدمی کرسکتے ہیں ،ایک جاہل جو صرف تقلید کی طرف مائل ہو ،عالی سمت لوگوں کے راستے پر چلنا اس کے لئے دشوار ہو،والناس أعداء لما جهلوا،لہٰذا ایسا آدمی خود تحقیق تک نہ پہنچ سکا تو وہ دوسروں کو بھی اس سے منع کرتا ہے تاکہ لوگوں کو بھی اپنی طرح گمراہی میں رکھے۔ اور دوسرا شخص جو علم کلام کا انکار کرتا ہے وہ شخص ہے جو مذاہب فاسدہ کا معتقد ہو وہ اپنی بدعت کو چھپاتا ہو ،اور لوگوں کو اپنے مذہب کے عیب کے بارے میں دھوکا دیتا ہے اور اپنے عقیدہ کی خرابیوں سے ان کو بے بہرہ رکھتا ہے اور اس کو یقین ہوتا ہے کہ اہل نظر محققین اس کی بدعتوں اور برائیوں کا پردہ چاک کرتے ہیں اس لئے وہ مخالفت کرتا ہے۔

---

[28]) المصدر السابق: ص 359

علم الکلام کی مشروعیت پر امام تفتازانیؒ اور صاحب نبراس کے کلام سے استدلال:

جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ علامہ تفتازانیؒ نے شرح عقائد کے شروع میں علم کلام کی کئی تعریفیں کی ہیں اور پھر آگے فرمایا کہ صحابہ کے دور میں علم کلام کے مستقل قواعد نہیں تھے بلکہ یہ بعد میں بنے. البتہ جن علماء حضرات نے علم کلام کی تردید کی ہے ان کی مراد چار قسم کے لوگ ہیں کہ یہ حضرات علم کلام نہ پڑھیں۔ چنانچہ علامہ عبدالعزیز فرہاریؒ نے "نبراس" میں ان حضرات کا ذکر اس طرح فرمایا ہے:

"أراد التفتازانی أن ذم الکلام محصور فی أربعة أشخاص ،الأول من یتعصب فلا یطیع الحق بعد ظهوره فالکلام یقویه علی المناظرة فیزید تعصبه , الثانی من لا یکون قوته العاقلة ذکیة فلا یدرک کنه المسائل والدلائل فیقصر عقله عن تحصیل الیقین الاستدلالی فهذا الرجل إذا اشتغل بالکلام تشوش ایمانه , الثالث من یقصد القاءالشبهات الکلامیة علی ضعفاءالمسلمین کما فعل الملاحدة إفسادا للدین کابن الراوندی وعبدالکریم بن أبی العوجاءوالقرامطة , الرابع من یخوض فی دقائق الفلسفة بما لا یفتقر و قید بما لا یفتقر احترازا عما فعله فی المواقف و نحو ما زعما منه انها مما یفتقر إلیه فی العقائد الإسلامیة".([29])

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ علم کلام کی مذمت چار آدمیوں میں محصور ہے، پہلا وہ ہے جو متعصب ہو اور حق ظاہر ہونے کے بعد بھی حق کی طرف نہیں آتا، تو علم کلام ایسے آدمی کی مناظرے میں تقویت بڑھاتا ہے اور اس کا تعصب مزید بڑھ جاتا ہے، دوسرا وہ

---

[29]) النبراس: ص 34

آدمی جو حد درجہ غبی ہو، اس کا ذہن مسائل اور دلائل کا ادراک نہ کر سکتا ہو، اور یقین استدلالی سے اس کا ذہن قاصر ہو تو یہ آدمی اگر علم کلام میں مشغول ہو گا تو اس کا ایمان متزلزل ہو جائے گا، تیسرا وہ آدمی ہے جو دین میں بگاڑ ڈالنے کے لئے علم کلام کے مسائل اُٹھا کر کمزور مسلمانوں پر اعتراضات کرتا ہے جیسا کہ ملاحدہ (ابن راوندی ،عبد الکریم بن ابی العوجاء اور قرامطہ وغیرہ) کیا کرتے تھے اور چوتھا وہ آدمی ہے جو فلسفہ کے دقائق میں جا کر ایسے فضول مباحث سیکھ لے جن کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اس لایفتقر کی قید سے ان علماء کا علم کلام نکل گیا جو مواقف اور اس جیسی کتابوں میں ہے، اس لئے کہ وہ تو عقائد اسلامیہ میں مدد و معاون ہے۔

حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی علم الکلام میں تصانیف:

الحمد للہ ہم سب دیوبندی ہیں اور دیوبند کی بنیاد جس شخصیت نے رکھی تھی حجۃ الاسلام قاسم العلوم والخیرات قاسم نانوتویؒ وہ بہت بڑے متکلم تھے، اور انکی اکثر تصانیف علم کلام پر مشتمل ہیں مثلا: 1۔ آب حیات 2۔ انتصار الاسلام 3۔ اسرار الطھارۃ 4۔ انتباہ المومنین 5۔ تصفیۃ العقائد 6۔ تحفہ لحمیہ 7۔ تحذیر الناس 8۔ تتمہ حجۃ الاسلام 9۔ تقریر دل پزیر 10۔ جوابات مخذورات عشرہ 11۔ حجۃ الاسلام 12۔ فیوض قاسمی 13۔ قاسم العلوم 14۔ قبلہ نما 15۔ گفتگو مذہبی 16۔ نصائح قاسمیہ, اسی طرح جتنے بھی مناظرے ہیں مثلا 17۔ اجوبہ اربعین 18۔ جواب ترکی بہ ترکی 19۔ مباحثہ شاہجہان پور 20۔ ہدیۃ الشیعہ ان سب کتب کا مرکزی موضوع علم کلام ہے۔

مقولہ ''علیکم بدین العجائز'' کی توجیہ اور حقیقت:

بعض علم کلام کے مخالفین اعتراض کرتے ہیں کہ سلف کے اقوال میں آیا ہے کہ "علیکم بدین العجائز" کہ بوڑھی عورتوں کی طرح سادہ دین اختیار کرو، اور ظاہر ہے کہ بوڑھی عورتیں علم کلام نہیں جانتیں، لہٰذا علم کلام کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اصل میں یہ ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے کہ " إذا كان آخر الزمان اختلفت الأهواء فعليكم بدين أهل البادية والنسآء" پہلی بات یہ ہے کہ اس حدیث کی سند واہی اور من گھڑت ہے، لہٰذا آپ ﷺ سے سرے سے یہ بات ثابت ہے ہی نہیں۔([30]) دوسری بات یہ ہے کہ یہ مقولہ سفیان ثوریؒ کا ہے۔ اور یہ انہوں نے تب کہا جب عمرو بن عبید معتزلی نے "منزله بين المنزلتين" کا دعوی کیا تو ایک بوڑھی عورت نے اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ قرآن میں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: { هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن } درمیان میں تو کوئی واسطہ نہیں ہے۔ تو عمرو بن عبید لاجواب ہو کر خاموش رہ گیا۔ سفیان ثوریؒ کو اس بوڑھی کا یہ جواب بہت پسند آیا اور فرمایا "علیکم بدین العجائز"۔

لہٰذا اس کو علم کلام کی مخالفت میں پیش کرنا درست نہیں۔

علم کلام کے بعض قواعد قرآن وسنت سے:

اس میں کوئی شک نہیں کہ علم کلام کے بعض مسلمہ قواعد قرآن مجید اور احادیث مبارکہ سے ثابت ہیں، جیسا کہ اس کی تصریح امام ابن بزیزہؒ نے "الاسعاد "میں کی ہے، فرماتے ہیں :وجميع دلائل المتكلمين من الاشعرية إنما هى مبنية على الدلائل التى أشار إليه الكتاب العزيزالخ۔(53)

---

[30]) مذکورہ روایت کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: إشارات المرام للبياضي،المقاصد الحسنة للسخاوي،اللالى المصنوعة للسيوطي الكفاية فى الهداية للامام نور الدين الصابونى۔

یعنی متکلمین کے سارے دلائل اور قواعد ان دلائل پر مبنی ہیں جس کی طرف کتاب اللہ میں اشارہ موجود ہے۔ مثلا: برھان تمانع جو کہ مشہور برھان ہے شرح عقائد اور علم کلام کی دیگر کتابوں میں اس کا ذکر موجود ہے۔ ارشاد باری ہے:{ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ }([31]){مَا اتخذ الله مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ }اور { أَمْ جَعَلُواْ للَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ}وغیرہ آیات میں اس برھان کی طرف اشارہ ہے۔

اسی طرح مشرکین کے بارے میں آتا ہے کہ{أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُون}الخ تو اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا{قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيم}یا {وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيم}ان آیات سے باقاعدہ متکلمین کا قاعدہ اثبات قیامت ثابت ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ متکلمین کے بعض وہ قواعد جو احادیث مبارکہ سے مستنبط ہیں۔ مثلا: "حدیث میں ہے کہ ایک اعرابی فزارہ قبیلے کا تھا آنحضرت ﷺ کے پاس آیا اور کہنے لگا یارسول اللہ میرا ایک لڑکا پیدا ہوا ہے جو کالے رنگ کا ہے (اور میں تو گورا ہوں) آپ ﷺ (اس کا مطلب سمجھ گئے اور) فرمایا تیرے پاس اُونٹ ہیں وہ کہنے لگا جی ہاں ہیں آپ ﷺ نے فرمایا ان کا رنگ کیا ہے اس نے کہا سرخ۔ آپ ﷺ نے فرمایا ان اُونٹوں میں کوئی خاکی رنگ کا بھی ہے۔ اس نے کہا جی ہاں ہے آپ نے فرمایا پھر یہ خاکی رنگ کہاں سے آیا ۔کہنے لگا شاید مادہ کی کسی رگ نے یہ رنگ کھینچ لیا ہو، آپ نے فرمایا تو تیرے بیٹے کا رنگ بھی کسی رگ نے کھینچ لیا ہو گا"۔ تو یہاں نظیر کا قیاس نظیر پر ہوا ہے۔ اور یہ متکلمین کا قاعدہ ہے کہ الاجسام متماثلۃ یعنی اجسام متماثل

---

[31]) امام بیضاویؒ اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں: وفي الآية تنبيه على شرف علم الكلام وأهله ، وحث على البحث والنظر فيه . تفسير البيضاوى . (440/1)

ہیں، ایک شبیہ کا جو حکم ہے تو دوسرے کا بھی وہی حکم ہو گا۔ اسی وجہ سے اہل سنت فرماتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی تشبیہ مخلوق کے ساتھ دی گئی تو جو حکم مخلوق کا ہو گا وہی اللہ تعالیٰ کا ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ مخلوق پر فنا آئے گی تو اللہ تعالیٰ کا بھی یہی حکم ہو جائے گا حالانکہ یہ تو محالات میں سے ہے، لہذا اس قسم کی تشبیہ دینا بھی حرام ہے۔

اسی طرح متکلمین کا قاعدہ ہے کہ عالم حادث اور تسلسل باطل ہے یہ بھی ایک حدیث سے مستنبط ہے ۔(فلاسفہ کہتے ہیں کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسی طرح عالم بھی قدیم (بالنوع) ہے، یہی مذہب ابن تیمیہؒ کا بھی ہے اور اس کی تصریح انہوں نے نقد مراتب الاجماع میں کی ہے جو ابن حزمؒ کی کتاب مراتب الاجماع کا حاشیہ ہے۔) آپ ﷺ نے فرمایا"لاعدوی ولاطیرۃ"یعنی چھوت (متعدی بیماری) لگنا اور بد شگونی کوئی چیز نہیں ہے۔ تو ایک اعرابی کھڑا ہو کر کہنے لگا یارسول اللہ بتلایئے پھر کیا وجہ ہے کبھی ریگستان میں اُونٹ صاف ستھرے چکنے ہوتے ہیں جیسے ہرن ہیں۔ پھر ایک خارشی اُونٹ آکر ان سے مل جاتا ہے تو سب خارشی ہو جاتے ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: اچھا یہ بتاؤ پہلے اُونٹ کو کس نے خارشی کیا۔

تو یہ اصل میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ تسلسل باطل ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اور اللہ تعالیٰ کے سوا باقی سب چیزیں حادث ہیں۔ غرض متکلمین کے اکثر قواعد قرآن اور سنت سے ثابت ہیں، اس کو بدعت کہنا حماقت اور گمراہی ہے۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين

دوسرا محاضرہ

مباحث

⇐ آپ ﷺ کی بعثت سے پہلے مشرکین عرب کی حالت

⇐ مشاجرات صحابہ میں اہل سنت والجماعۃ کا معتدل م

⇐ مشہور فرقِ باطلہ کا تاریخی پس منظر

اسلام سے قبل اور بعد میں باطل فرقوں کی مختصر تاریخ

قبل البعثت مشرکین عرب کی حالت:

آپ ﷺ کی بعثت سے پہلے جزیرۃ العرب اور اس کے گرد و نواح کے علاقے جہالت کی تاریکیوں میں پڑے ہوئے تھے، ڈھیلوں، پتھروں اور ریت کے ڈھیر جیسی بے جان چیزوں کی عبادت کرنا ان کی غذا بن چکی تھی۔ خصوصًا عرب لوگ جن کے پاس لغت عربی کے علاوہ کچھ بھی نہیں تھا کہ اس پر فخر کر سکیں، اور عربی زبان کی وسعت اور فصاحت کی وجہ سے اپنے آپ کو عرب اور دوسروں کو عجم (گونگے) کہہ کر پکارتے۔ غرض جہالت کی وجہ سے عجیب و غریب طریقوں سے یہ لوگ بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے۔

ابن الکلبی نے "کتاب الاصنام" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے اس کتاب میں انہوں نے عرب کے مختلف قبیلوں کے بتوں اور ان کے اوصاف کا تذکرہ کیا ہے، ان کی عبادت کے طور طریقے بتائے ہیں کہ یہ لوگ کس طرح بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے۔ سجدے کے لیے ان کو جو چیز بھی میسر ہوتی تو اس کی عبادت سے یہ لوگ نہیں کتراتے تھے۔ اور تو اور ریگستان میں ریت کو اکٹھا کر کے اس کی طرف جھکنے اور اس کو اپنا خدا ماننے پر بھی اہل عرب راضی تھے۔ ([32])

---

[32]) مصادر قدیمہ وجدیدہ میں زمانہ جاہلیت کے بعض مختلف قبیلوں کے بتوں کا تذکرہ موجود ہے۔ جو اس قبیلے کے ساتھ خاص ہوتا تھا اور وہ ان کو مختلف ناموں سے پکارتے تھے۔ ان میں سے بعض کا ذکر تو قرآن میں بھی موجود ہے۔ بہر حال ذیل میں چند بتوں کا اجمالا تذکرہ کیا جاتا ہے:

1) اللات: زمانہ جاہلیت میں لوگ اس پر قسم کھاتے تھے۔ اور یہ ان کے بزعم مذکر (بت) تھا۔

2) العُزّیٰ: یہ ان کے نزدیک مونث تصور کیا جاتا تھا۔

3) مناۃ: اس کا تذکرہ بھی قرآن میں موجود ہے، یہ بت اہل یثرب (مدینہ) کے ہاں بہت قابل تعظیم تھا۔

4) ھبل: یہ قریش کا ایک بڑا بت تھا جو کہ جوف کعبہ میں تھا۔

5) ود: عرب لوگ اپنی بعض اولاد کو "عبدود" کا نام رکھا کرتے تھے۔

6) سواع: یہ قبیلہ ھذیل کا بت تھا جو ایک عورت کی شکل میں تھا۔

7) یغوث: زمانہ جاہلیت میں بہت سے لوگ "عبد یغوث" نام رکھا کرتے تھے۔

8) یعوق: یہ صنعاء کے قریب ایک بت تھا۔

9) نسر: یہ قبیلہ حمیَر کا بت تھا۔

10) عمیانس:

11) اساف ونائلۃ: یہ دونوں صفا مروی پر تھے۔

12) رضی: یہ بنو ربیعۃ بن کعب قبیلے کا بت تھا۔

13) مناف: یہ بھی جاہلیت کا بتوں میں سے ہے، اور قریش کو بھی عبد مناف اسی مناسبت کہا جاتا ہے۔

14) سعد: یہ بنو بکر بن کنانۃ قبیلے کا بت تھا۔

15) ذوالکفین: یہ دوس قبیلے کا بت تھا۔

16) ذوالشریٰ: یہ الازد قبیلے میں بنو حارث بن یشکر کا بت تھا۔

17) الاقیصر: یہ قبیلہ قضاعۃ، لخم، جذام، عاملہ اور غطفان کا بت تھا۔

18) ذوالخلصۃ: یہ قبیلہ خثعم کا بت تھا۔

19) نھم: یہ مزینہ قبیلہ کا بت تھا۔

20) عائم: یہ بھی ازد قبیلے کا تھا۔

21) سعیر: یہ قبیلہ عنزہ کا بت تھا۔

22) الفلس: یہ قبیلہ طئی کا بت تھا۔

23) یہ قبیلہ طئی کے ایک شاخ کا بت ہے۔

24) باجر: یہ قبیلہ أزد اور ان کے آس پاس قبیلہ طئی اور قضاعہ کا بت تھا۔

25) المحرق: یہ بکر بن وائل قبیلے کا بت تھا۔

26) الشمس: یہ قبیلہ بنو تمیم کا بت تھا۔

27) مرحب: یہ حضر موت کا بت تھا۔ ان کے علاوہ الاشھل، الاسحم، أوال اور تیم وغیرہ بتوں کے نام بھی یاد کیے جاتے ہیں۔ (ملخص من ھامش: نساء فی حیاۃ المشاھیر لاحمد خلیل جمعۃ: ص ۲۱۲)

عیسائیوں کی حالت:([33])

عرب کے گرد ونواح نجران اور غسان وغیرہ علاقوں میں عیسائی رہتے تھے، انہوں نے اپنے دین میں حد درجہ تحریف کی ہوئی تھی، یہ لوگ بھی جہالت میں مشرکین سے کچھ کم نہیں تھے۔ان میں اگر کوئی پادری مفلس اور نادار ہو جاتا تو سر عام اعلان کر دیتا کہ آو جنت کی زمین بیچتا ہوں، لوگ آکر اس کو پیسے پکڑا دیتے اور بہشتی زمین کا چیک وصول کر لیتے۔ ان عیسائی لوگوں کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ (العیاذ باللہ) عیسیٰؑ میں حلول کر چکے ہیں اور مریمؑ اللہ تعالیٰ کی بیوی ہے وغیرہ۔

یہود کی حالت:([34])

---

[33]) ان کے مشہور فرقے درج ذیل ہیں:

i. ملکانیہ: یہ ملکا کی طرف منسوب ہے جو سرزمین روم میں ظاہر ہوا اور بعد میں اس پر اپنا قبضہ جمالیا۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ (العیاذ باللہ) تین اسباب سے عبارت ہے۔ اب (خدا)، ابن (عیسیٰؑ) اور روح القدس (جبرائیلؑ)۔

ii. نسطوریہ: یہ نسطور الحکیم کی طرف منسوب ہے جو ماموں الرشید کے دور میں تھا۔ اپنی رائے سے اناجیل میں تصرفات کیے، ان کا عقیدہ بھی ملکانیہ جیسا تھا البتہ یہ لوگ کہتے تھے کہ مریمؑ نے الہ نہیں بلکہ انسان جنا ہے۔ (العیاذ باللہ)

iii. یعقوبیہ: یہ یعقوب کی طرف منسوب ہے، ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی روح عیسیٰؑ کے ساتھ ایسی ملی ہوئی ہے کا اختلاط الماء باللبن۔ اور اللہ تعالیٰ ہی عیسیٰؑ ہے، اور جب سولی پر چڑھ کر قتل کیے گیے، تو پورا عالم تین دن تک بغیر کسی مدبر کے جاری وساری تھا۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ لوٹ آئے۔ اعاذنا اللہ من ھذہ الترھات۔

iv. فرفوریوسیۃ: یہ فرفوریوس فیلسوف کی طرف منسوب ہے۔

v. الارمنوسیۃ: ان کے نزدیک عیسیٰؑ کو اللہ تعالیٰ کا بیٹا تشریفا کہا جاتا ہے۔

vi. ان میں نیا فرقہ پروٹسٹنٹ بھی ہے۔

[34]) یہودیوں کے مشہور فرقے درج ذیل ہیں:

i. العنانیۃ: یہ عنان بن داؤد کی طرف منسوب ہے، ان کا عقیدہ عیسیٰؑ کے بارے میں یہ تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے صرف ولی تھے نبی نہیں تھے، باقی انجیل تو وہ ان کے (عیسیٰؑ) بعض شاگردوں نے مرتب کیا تھا۔

یہی حال یہود کا تھا بلکہ وہ تو عیسائیوں سے تجسیم کے عقیدے میں بڑھ کر تھے۔(میں تو کہتا ہوں کہ اُمت میں تجسیم کا عقیدہ یہود سے ہی منتقل ہو کر آیا ہے) یہود کی کتابوں میں ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آسمانوں کو پیدا کیا تو ساتوں آسمانوں کے اوپر بیٹھ گئے اور کہا کہ اوہ! میں تو بہت تھک گیا۔ ([35])

ان کی کتابوں میں یہ بھی نقل ہے کہ ایک مرتبہ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ اپنے جیسا خدا پیدا کروں تو ایک گھوڑے کے پسینے کو جمع کر کے اس سے اپنے جیسا خدا پیدا کیا۔

یہود کا عقیدہ یہ بھی تھا کہ اللہ تعالیٰ کبھی کبھار گھوڑے یا خچر پر اترتا ہے اور خانہ کعبہ کا طواف کر کے واپس چلا جاتا ہے،(العیاذ باللہ)

ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ زمین پر اُترتا ہے بیت المقدس اور یا بیت المقدس کے صخرے سے طواف کر لیتا ہے اور دنیا کا معائنہ کر کے واپس چلا جاتا ہے۔

مزید ان کی کتابوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے محبوبین کے ساتھ بہت محبت کرتا ہے یہاں تک کہ کبھی کبھار ان کے ساتھ کشتی تک لڑتا ہے، جیسا کہ ان ہاں ایک من گھڑت واقعہ مشہور ہے کہ ایک

---

ii. العیسویۃ: یہ ابو عیسی اسحاق بن یعقوب اصفہانی کی طرف منسوب ہے، یہ منصور کے زمانے میں تھا، اس کا عقیدہ یہ تھا کہ میں نبی ہوں اور مسیح منتظر ہوں۔

iii. المقاربۃ / الیوذعانیۃ: یہ فرقہ یوذعان کی طرف منسوب ہے جو کہ ہمدان کا ایک آدمی تھا، اور بعض کہتے ہیں کہ اس کا نام یہوذا تھا۔

iv. الموشکانیۃ: یہ بھی یوذعان کے مذہب پر تھے، البتہ اپنے مخالفین پر خروج اور ان کے ساتھ قتال کو واجب سمجھتے تھے، یہ لوگ آپ ﷺ کے نبوت کے قائل تھے، البتہ یہ کہا کرتے تھے کہ ان کی بعثت صرف عرب اور تمام عالم کو ہوئی ہے سوائے یہود کے۔

v. السامرۃ: یہ لوگ بیت المقدس کے پہاڑوں میں رہتے تھے، یہ لوگ موسیٰؑ کے بعد صرف ایک ہی نبی کے قائل تھے، ان کا نظریہ تھا کہ توراۃ ان کی لغت میں نازل ہوئی ہے (جو عبرانیہ کے قریب لغت ہے) اور بعد میں سریانیہ میں نقل ہوا۔

غرض یہ تو اجمالاً چند فرقے تھے جو بعد میں ۷۱ یا ۷۲ فرقوں میں بٹ گئے۔(مزید تفصیل کے لیے " الملل والنحل للشهرستاني "دیکھیے)

[35])حالانکہ قرآن کی صریح آیت اس کے رد میں موجود ہے:{ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ }(قٓ:38)

مرتبہ اللہ تعالیٰ خوبصورت نوجوان کی شکل میں براق پر اُترے، اور حضرت یعقوبؑ کے ساتھ کشتی لڑنے لگے ، کشتی کے دوران کبھی اللہ تعالیٰ غالب آتے اور کبھی حضرت یعقوبؑ۔ آخرکار حضرت یعقوبؑ اللہ تعالیٰ پر غالب آگئے ، تو اللہ تعالیٰ نے کہا اے یعقوب! تو مجھے نہیں پہچانتا؟ میں تو تیرا رب ہوں۔ العیاذ باللہ۔ بہرحال یہ لوگ اس طرح کے گندے عقیدے رکھے ہوئے تھے۔

مجوس کی حالت:

اس کے علاوہ آپ ﷺ کی بعثت سے پہلے عرب میں مجوس بھی آباد تھے وہ دو خداؤں کے قائل تھے ، ایک خدا خیر کا اور دوسرا شر کا۔ خیر کے خدا کو "یزدان" کے نام سے پکارتے جبکہ شر کے خدا کو "اھرمن" کے نام سے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ کبھی کبھار یہ دونوں خدا آپس میں کشتی کرتے ہیں اگر شر کا خدا غالب آجائے تو پھر دنیا میں شر غالب ہوتا ہے اور اگر خیر کا خدا غالب آجائے تو پھر دنیا میں خیر ہی خیر ہوتی ہے۔

مجوس کے پھر مختلف فرقے ہیں مثلاً فرقہ "مانویہ" ، "دیصانیہ" ، "مرقونیہ" ، "مزدکیہ" وغیرہ۔ اس مزدکیہ فرقے کا یہ عقیدہ تھا کہ ایران کے تخت پر جو بادشاہ جلوہ افروز ہے اس کے اوپر ساتوں آسمانوں پر اللہ تعالیٰ بیٹھا ہوا ہے اور یہ بادشاہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ کا مظہر ہے۔ یعنی اس بادشاہ کا اُٹھنا بیٹھنا درحقیقت اللہ تعالیٰ کا اُٹھنا بیٹھنا ہے۔ العیاذ باللہ۔

اصحاب الہیاکل:

آپ ﷺ کی بعثت سے قبل ایک بڑا فرقہ "اصحاب الہیاکل" بھی تھا، یہ لوگ سورج کو بڑا معبود سمجھتے تھے اور ستاروں کو چھوٹے معبود۔ اور کہتے تھے کہ یہ ستارے اس بڑے معبود کی طرف محتاج ہیں۔ اس کے ساتھ ایک دوسرا فرقہ جو "حرانیہ" کے نام سے مشہور تھا، ان کا عقیدہ تھا کہ "اللہ واحد و کثیر" یعنی اللہ تعالیٰ ایک بھی ہے اور زیادہ بھی۔ ایک تو ہے لیکن زیادہ اس طرح ہے کہ زمین پر جتنے بزرگ لوگ ہیں یہ اللہ تعالیٰ کے مظاہر ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے ان میں حلول کیا ہوا ہے العیاذ باللہ۔ اور بعد میں یہ عقیدہ بعض جاہل

صوفیاء نے اختیار کیا۔ بہر حال یہ فرقے آپ ﷺ کی بعثت سے پہلے موجود تھے اور فلسطین، شام، عراق، فارس، ہند، اور بلاد افریقہ میں ان کا زبردست تسلط تھا، تو ایسے پُر کٹھن حالات میں آپ ﷺ کی بعثت ہوئی۔

رسول اللہ ﷺ کی بعثت اور عرب کے ارد گرد باطل ادیان:

بخاری شریف کے اوائل میں ایک حدیث ہے کہ جب پہلی مرتبہ جبرئیلؑ آپ ﷺ کے پاس وحی لے کر آئے تو وحی کے بعد آپ ﷺ کی بہت اضطرابی حالت ہوئی، علماء نے اس کی دو وجہیں لکھی ہیں:

پہلی وجہ یہ کہ میری بعثت عرب تک محدود نہیں بلکہ پوری دنیا کے لئے ہے اور قیامت تک ہے۔

دوسری وجہ یہ کہ میری قوم بت پرست ہے، ساتھ ساتھ گرد و نواح میں یہود و نصاری کے دین کا مسخ شدہ نقشہ اور ان کی شرارتیں یہ سب باتیں زیر نظر تھیں، تو آپ ﷺ کو غم لاحق ہوا کہ میں ان کو توحید کی روشنی کی طرف کیسے کھینچ کر لاوں گا، اسی فکر و سوچ کی وجہ سے آپ ﷺ کو یہ اضطرابی حالت لاحق ہوئی اور جب گھر تشریف لائے تو اُم المومنین حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ سے فرمانے لگے: "زمّلونی زمّلونی وفی روایۃ دثّرونی دثّرونی" .

بہر حال آپ ﷺ نے ایسی جہالت کی تاریکیوں میں محنت اور کوشش شروع فرمائی، اور اُمت کو ایسی تعلیمات سے روشناس کروایا جو خواص و عوام کے لئے یکساں تھیں۔ انہی جامع تعلیمات کی بدولت آپ ﷺ عرب کو جہالت کے دلدل سے نکال کر ان میں ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ جیسی جلیل القدر شخصیات پیدا کیں، جو ہمارے لئے قدم بہ قدم نمونہ اور معیار حق ہیں "جیسا کہ ارشاد باری ہے: "آمنو کما آمن الناس"۔([36])

---

[36]۔) لفظِ ناس سے مراد باتفاق مفسرین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہیں کیونکہ وہی حضرات ہیں جو نزول قرآن کے وقت ایمان لائے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صرف وہی ایمان معتبر ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ایمان کی طرح ہو، جن چیزوں میں، جس کیفیت کے ساتھ ان کا ایمان ہے، اسی طرح کا ایمان دوسروں کا ہو گا تو "ایمان" کہا جائے گا ورنہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ایمان ایک کسوٹی ہے جس پر باقی ساری اُمت کے ایمان کو پرکھا جائے گا۔ جو اس کسوٹی پر صحیح نہ ہو اس کو شرعاً ایمان اور ایسا نہ کرنے والے کو مومن نہ کہا جائے گا۔ (تفسیر معارف القرآن بحوالہ عظمت صحابہ از مولانا نافعؒ)

آپ ﷺ کا آخری دور اور خلافتِ حضرت ابو بکرؓ

نبی کریم ﷺ کے آخری زمانے میں یمامہ (عراق اور حجاز کے درمیان ایک علاقے کا نام ہے) میں ایک شخص نے نبوت کا دعوی کیا، جس کا نام مسیلمہ تھا[37] اس نے نبی کریم ﷺ کو ایک خط لکھا، جس کا مضمون یہ تھا: "من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله ، السلام عليک أمابعد: فإني قد أشركت في الأمر معک ، ولنا نصف الأرض و لقريش نصفها ، ولكن قريشا قوم يعتدون" یعنی یہ خط مسیلمہ رسول اللہ کی طرف سے محمد رسول اللہ کی طرف بھیجی گئی ہے، بعد از سلام عرض یہ ہے کہ میں آپ کے ساتھ نبوت کے کام میں شریک ہو چکا ہوں، لہذا آدھی زمین پر میری حکومت ہو گی اور آدھی پر آپ کی، لیکن قریش ایک ایسی قوم جو حد سے تجاوز کر جاتی ہے۔ اور ایک دو قاصدوں کے ذریعے یہ خط آپ ﷺ تک پہنچایا۔ جب آپ ﷺ نے خط پڑھا تو ان قاصدوں سے دریافت کیا کہ آپ لوگوں کی کیا رائے ہیں، تو انہوں نے اس خط کی تائید کی، آپ ﷺ نے فرمایا: "أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما"۔ یعنی اللہ کی قسم اگر یہ اصول نہ ہوتے کہ ایلچی کو قتل نہیں کیا جائے گا تو میں تمہاری گردنوں کو تن سے جدا کر دیتا۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے جوابی خط لکھا جس کا مضمون یہ تھا: "من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب ، السلام على من اتبع الهدى أمابعد: فإن الأرض لله يورثها من يشآء من عباده والعاقبة للمتقين -" یعنی یہ خط محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف مسیلمہ کذاب کی طرف بھیجا جا رہا ہے سلام ان پر جنہوں نے حق کی پیروی کی، اس کے بعد ہے کہ یہ زمین صرف اللہ ہی کی ملکیت ہے، اور وہ اس کو اپنے بندوں میں سے جسے چاہے دے دیتا ہے، اور حسن انجام پرہیز گاروں کے لئے ہے۔ بہر حال اس شخص نے یمامہ میں اپنا مشن جاری رکھا اور ہزاروں لوگوں کو اپنا تابع بنا دیا۔

---

[37]: اس لعین کا پورا نام ابو ثمامہ مسیلمہ بن کبیر بن حبیب الوائلی تھا۔

دوسری طرف یمن میں ایک آدمی نے نبوت کا دعوی کیا جس کا نام اسود عنسی تھا([38]) یہ شخص حد درجہ ساحر اور شعبدہ باز تھا، اور اسی جادو کے ذریعے سے لوگوں کو اعتماد میں لیا تھا، اور یہ دعوی کرتا تھا کہ میرے پاس دو فرشتے آتے ہیں ایک کا نام شحیق جبکہ دوسرے کا نام شریق ہے۔ اس نے صنعاء پر حملہ کیا، اور وہاں شہر بن بازانؓ سے حکومت چھین لی، یہ بازان الفارسی کا بیٹا تھا، جو پہلے مجوسی تھا بعد میں مشرف بہ اسلام ہوا، اور آپ ﷺ نے اسے صنعاء علاقے پر گورنر مقرر کیا تھا۔ بہر حال اسود عنسی نے شہر بن بازان کو قتل کر کے ان کی بیوی مرزبانہ کو زبردستی اپنے نکاح میں لے لیا۔ یہ سارے کہ سارے حالات وواقعات فروہ بن مسیک نے آکر آپ ﷺ کو بتلائے جبکہ آپ ﷺ کو اس سے پہلے اس کی خبر نہ تھی۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے معاذ بن جبل اور مسلمانوں کا ایک لشکر جرار تیار کر کے اس کی طرف بھیجا، اور ایک منصوبے کے تحت فیروز دیلمی نے اس لعین کو جہنم رسید کیا۔

اسی طرح بنو تغلب کے قریب ایک عورت تھی جس کا نام سجاح([39]) تھا اس نے بھی نبوت کا دعوی کیا (اور یہ بعد میں مسلمان بھی ہوئی ہے)۔ یہ ایک باصلاحیت اور گریجویٹ قسم کی عورت تھی، اور اسی کمال کی وجہ سے تقریبا 40 ہزار لوگ اس کے معتقدین بن گئے، جب مسیلمہ کو اس بارے میں معلوم ہوا تو اس کو مذاکرات کے لئے اپنے ہاں بلایا، اور ایک خیمہ میں دونوں محو گفتگو ہوئے، جب مذاکرات مکمل ہوئے تو سجاح نے باہر آکر اپنے معتقدین سے کہا کہ میں مسیلمہ سے نکاح کرنا چاہتی ہوں، اور مصلحت بھی اسی میں ہے، لہذا دونوں کا نکاح ہوا اور مہر میں یہ طے ہوا کہ مسیلمہ نے امتیوں کو عشاء اور فجر کی نماز معاف کرائی۔ لیکن بعد میں سجاح کو معلوم ہوا کہ مسلمانوں کے ساتھ جنگ لڑنا آسان نہیں ہے لہذا وہ مسیلمہ سے پیچھے ہٹ گئی، اور یہ لعین مقابلے کے لئے اکیلے نکلا۔ دوسری طرف ابو بکر صدیق نے خالد بن ولید کی سربراہی میں ایک لشکر تشکیل کی ، فریقین میں سخت معرکہ ہوا۔ مسیلمہ کے لشکر سے بیس یا تیس ہزار افراد جہنم رسید ہوئے۔ اور مسلمانوں کی

---

[38]: اس کا نام عیھلۃ بن کعب تھا، آپ ﷺ کی حیات ہی میں نبوت کا دعوی کیا تھا۔ آپ ﷺ نے اس کو "کذاب صنعاء" کا لقب دیا تھا۔

[39] ام صادر، سجاح بنت الحارث بن سوید۔

طرف سے بھی تیراں سو/ اٹھارہ سو/ بائیس سو شہید ہوئے۔ اور مسیلمہ کو حضرت وحشی نے نیزہ سے مارا جس کی وجہ سے وہ بھی واصل جہنم ہوا۔

آپ ﷺ کی رحلت کے بعد ابو بکر صدیق کے دور خلافت میں اور بھی طرح طرح کے فتنے کھڑے ہوئے۔ جن میں سے ایک فتنہ منکرین زکوۃ کا تھا، کہ بعض لوگوں نے زکوۃ سے انکار کر کے دین اور دنیا کے شؤن میں تفریق پیدا کی کہ زکوۃ کا تعلق مال کے ساتھ ہے، اس کی دین کے ساتھ کیا نسبت؟ یہ لوگ بنو تغلب کے عیسائیوں کے قریب رہتے تھے اور عیسائیوں کے اصول ہیں کہ پارلیمنٹ کو مسجد سے الگ رکھا جائے، تو اس قسم کی باتیں انہوں نے عیسائیوں سے لی تھیں، حضرت ابو بکرؓ نے اس فتنے کی سرکوبی کی اور یہ فتنہ ختم ہوا۔

خلافت حضرت عمرؓ:

اس کے بعد حضرت عمرؓ کا دور خلافت شروع ہوا، ان کے دور خلافت میں جو بھی فتنہ اُٹھتا حضرت عمرؓ اس پر ضرب لگا کر ختم کرتے، جیسا کہ سنن دارمی میں ایک واقعہ ذکر ہے:

أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنِي اللَّيْثُ، أَخْبَرَنِي ابْنُ عَجْلَانَ، عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ صَبِيغًا الْعِرَاقِيَّ جَعَلَ يَسْأَلُ عَنْ أَشْيَاءَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي أَجْنَادِ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى قَدِمَ مِصْرَ، فَبَعَثَ بِهِ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَلَمَّا أَتَاهُ الرَّسُولُ بِالْكِتَابِ فَقَرَأَهُ فَقَالَ: أَيْنَ الرَّجُلُ؟ فَقَالَ: فِي الرَّحْلِ، قَالَ عُمَرُ: «أَبْصِرْ أَنْ يكونَ ذَهَبَ فَتُصِيبَكَ مِنِّي بِهِ الْعُقُوبَةُ الْمُوجِعَةُ»، فَأَتَاهُ بِهِ، فَقَالَ عُمَرُ: «تَسْأَلُ مُحْدَثَةً»، فأرْسلَ عُمَرُ إِلَى رَطَائِبَ مِنْ جَرِيدٍ، " فَضَرَبَهُ بِهَا حَتَّى تَرَكَ ظَهْرَهُ دَبِرَةً، ثُمَّ تَرَكَهُ حَتَّى بَرَأَ، ثُمَّ عَادَ لَهُ، ثُمَّ تَرَكَهُ حَتَّى بَرَأَ، فَدَعَا بِهِ لِيَعُودَ لَهُ، قَالَ: فقالَ صَبِيغٌ: إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ قَتْلِي، فَاقْتُلْنِي قَتْلًا جَمِيلًا، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ أَنْ تُدَاوِيَنِي، فَقَدْ

وَاللَّهِ بَرَأْتُ، فَأَذِنَ لَهُ إِلَى أَرْضِهِ، وَكَتَبَ إِلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ لَا يُجَالِسَهُ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى الرَّجُلِ، فَكَتَبَ أَبُو مُوسَى إِلَى عُمَرَ: أَنْ قَدْ حَسُنَتْ تَوْبَتُهُ، فَكَتَبَ عُمَرُ: أَنِ ائْذَنْ لِلنَّاسِ بِمُجَالَسَتِهِ.([40])

یعنی حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں صبیغ بن عِسل نامی ایک آدمی تھا(جس کو تجسیم کی بیماری لگی ہوئی تھی)مسلمانوں کی مجالس میں صفات متشابہات سے متعلق سوالات کرکے لوگوں کو تشویش میں ڈالتا تھا، حضرت عمرؓ کو جب علم ہوا تو اس کو دربار میں بلا کر کھجور کے عراجین سے اس کی سخت پٹائی کی، اور پھر والی مصر ابو موسی اشعری کو خط لکھا کہ لوگوں کو اس کے ساتھ بیٹھنے سے منع کریں۔ اس کے بعد یہ آدمی توبہ تائب ہوا۔

خلافت حضرت عثمانؓ

حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمانؓ کا دور شروع ہوا، اس دور کا سب بڑا فتنہ حضرت عثمانؓ کی شہادت تھی، پس منظر اس کا یہ ہے کہ بعض اقوام جو اسلام کے ساتھ خاص عداوت و کینہ رکھتی تھیں انہوں نے اسلام کا شیرازہ بکھیرنے اور کلمہ واحدہ میں افتراق پیدا کرنے کے لئے یہ صورت اختیار کی کہ اسلام کا لبادہ اوڑھ کر اہل اسلام میں داخل ہوئے ان کا پروگرام یہ بنا کہ انتشار و اختلاف پیدا کیا جائے اس کے بغیر غلبہ اسلام کو روکا نہیں جاسکتا تھا، اور اسلام اور اہل اسلام کے مضبوط اقتدار کو کمزور نہیں کیا جاسکتا تھا۔ ان مخالفینِ اسلام نے اپنے طے شدہ پروگرام کے مطابق خلیفہ اسلام کے خلاف شورش اُٹھائی کہ انہوں نے سارے عہدے اپنے رشتہ داروں کے حوالہ کیے ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ انہوں نے احکام اسلامی کے خلاف اقدامات کئے ہیں([41])۔ یہ بات جب حضرت عثمانؓ کو پہنچی، تو انہوں نے صاف وضاحت کردی کہ میں نے اگر رشتہ داروں کو عہدے

---

[40]) سنن الدارمي:1/254)

[41])یہ نظریہ ایک عام تاریخی روایات کے تحت سطحی طور پر تجویز کیا گیا ہے حقیقت واقعہ دوسری چیز ہے جس کو خود حضرت علی المرتضیٰؓ نے واضح فرمایا آپ کے دور خلافت میں لوگوں نے سوال کیا کہ قتل عثمانؓ پر لوگوں کو کس چیز نے برانگیختہ کیا تو اس کے جواب میں جناب علی المرتضیٰؓ نے ارشاد فرمایا کہ حسد اور عناد کی بنا پر لوگوں نے یہ فعل کیا۔ (سیرت علی المرتضیٰؓ از مولانا ناصح)

دیے ہیں، تو کچھ صلاحیت اور لیاقت کی بنیاد پر دیے ہیں۔ بہر حال اپنے شیطانی مقصد کو پورا کرنے کے لئے انہوں نے عبد اللہ بن سبا کی سر کردگی میں مدینہ منورہ پر حملہ کر کے حضرت عثمانؓ کے گھر کا محاصرہ کیا۔ اس دوران بعض صحابہ کرامؓ حضرت عثمانؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور جنگ کی اجازت مانگی، لیکن حضرت عثمانؓ بہت امن پسند تھے انہوں نے اجازت نہیں دی اور فرمایا کہ میں نہیں چاہتا کہ مدینۃ الرسول میں مسلمانوں کا خون خرابہ ہو جائے۔ آخر کار انہوں نے حضرت عثمانؓ خلیفہ برحق کو اٹھارہ ذوالحجہ بروز جمعہ ظلماً شہید کر ڈالا۔

خلافت حضرت علیؓ اور جنگ جمل کا پس منظر:

اس کے بعد جب حضرت علیؓ کا دور خلافت شروع ہوا، اکابر صحابہ اور اہلِ مدینہ نے حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی تو اس وقت حضرت طلحہ بن عبید اللہ اور زبیر بن العوام و دیگر اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضرت علیؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور یہ مطالبہ پیش کیا کہ اب آپؓ مسند خلافت پر تشریف فرما ہو چکے ہیں، تو حضرت عثمانؓ کے قصاص کے متعلق انتظام فرمادیں اور قاتلین پر شرعی حکم کا نفاذ کریں۔ کیونکہ اگر ہم مظلوم کا انتقام نہ لیا اور اہلِ عدوان و اہل فساد کا قلع قمع نہ کیا تو اللہ تعالیٰ کے عقاب و غضب کے مستوجب ہوں گے۔ اس مطالبہ کے جواب میں حضرت علی المرتضیٰؓ نے اپنا عذر پیش کرتے ہوئے فرمایا:

1. قاتلین کو ان حالات میں بہت سے لوگوں کی مدد میسر ہے، اور ان کو غلبہ اور تسلط حاصل ہے۔ اس لئے یہ چیز اس وقت ممکن نہیں اور فی الوقت یہ کام نہیں ہو سکتا۔ حالات کے مساعد اور سازگار ہونے کے بعد یہ ہو سکے گا۔
2. یعنی اس فتنہ انگیز جماعت کا قتل ایک دیگر فتنہ کھڑا کرنے کا موجب ہو گا جو سابقہ فتنہ سے بھی شدید تر ہو گا۔
3. حضرت عثمانؓ کے والی اور ورثاء کی طرف سے باقاعدہ طور پر مقدمہ کی مرافعت کی جائے اور جب قاتلین کا خصوصی طور پر تعین ہو جائے کہ یہی قاتل ہیں تو ان سے قصاص لیا جائے گا۔

مقصد یہ تھا کہ یہ مطالبہ تو درست اور صحیح ہے لیکن حالات فی الوقت اس چیز کے متقاضی ہیں کہ قصاص کے معاملہ میں تاخیر کی جائے کیونکہ تعجیل کرنے میں بیشتر خطرات ہیں۔

ان حالات میں بعض ازواج مطہرات باغیوں کی چڑھائی کے وقت اس فتنہ سے اجتناب کرتے ہوئے حج کے لئے مکہ شریف روانہ ہو گئیں تھیں۔اس کے بعد حضرت علی المرتضیٰؓ کی اجازت سے حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ بھی اپنے ساتھیوں کے ہمراہ عمرہ کی غرض سے مکہ شریف تشریف لے گئے۔وہاں ان حضرات کی امہات المؤمنین کے ساتھ ملاقاتیں ہوئیں اور قتل عثمانی کے معاملہ کے متعلق باہمی گفتگو ہوئی۔اُن حضرات کا یہ نظریہ تھا کہ حضرت عثمانؓ کا قتل ظلماً اور ناحق ہوا ہے، قاتلین سے اولین فرصت میں ان کا قصاص لینا ضروری ہے۔اور انہیں یہ گمان تھا کہ یہ مفسدین حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت کر کے ان کے ساتھ مل گئے ہیں۔

دوسری طرف حضرت نعمان بن بشیرؓ اور دیگر حضرات ملک شام چلے گئے،وہاں حضرت معاویہؓ (جو اس وقت ملک شام میں گورنر تھے)اور باقی حضرات سے جاکر قتل عثمانی کے دردناک مناظر ذکر کئے،پھر قاتلین کا حضرت علیؓ کی بیعت کرنا اوران کے ساتھ مجتمع ہونا بتلایا اور ان کی شر انگیزیاں اور سرگرمیاں بیان کیں۔ان واقعات کو معلوم کرنے کے بعد حضرت معاویہ اور باقی صحابہؓ و تابعینؒ نے بھی دمِ عثمانیؓ کے قصاص کا مطالبہ کیا۔

اِدھر مدینہ منورہ میں حضرت علیؓ نے حالات کی درستگی اور حکومت کو مستحکم کرنے کے لئے مختلف علاقوں میں اپنے والی بھیجے۔شام کی طرف حضرت سہل بن حنیفؓ کو حضرت امیر معاویہؓ کی جگہ والی شام بنا کر روانہ فرمایا۔جب وہ یہ حکم نامہ لے کر تبوک کے مقام پر پہنچے،تو حضرت امیر معاویہؓ کے گھڑ سوار دستوں سے معارضہ ہوا،انہوں نے کہا کہ آپ کون ہیں؟ حضرت سہل بن حنیفؓ نے کہا کہ مجھے شام کے لئے امیر متعین کیا گیا ہے۔تو انہوں نے کہا کہ اگر آپ حضرت عثمانؓ کی طرف سے والی شام مقرر کیے گئے ہیں تو تشریف لائیں اور اگر آپ کو کسی دوسرے نے امیر شام متعین کیا ہے تو واپس چلے جائیں۔چنانچہ حضرت سہل بن حنیفؓ حضرت علی المرتضیٰؓ کی طرف واپس لوٹ گئے۔

اسی طرح کوفہ بصرہ وغیرہ کے علاقہ جات میں بھی حضرت علی المرتضیٰؓ کے روانہ کردہ والیوں کے ساتھ اسی قسم کے معارضے پیش آئے اور مخالفتیں بھی سامنے آئیں۔ جس کی وجہ سے حضرت علیؓ کو بہت صدمہ پہنچا۔

وہاں مکہ مکرمہ میں حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ اور اُمہات المؤمنین کے علاوہ دوسرے صحابہ کرامؓ کا اجتماع ہوا، ان تمام حضرات کا مقصد واحد تھا اور یہ مطالبہ تھا کہ دمِ عثمان ناحق اور ظلماً گرایا گیا ہے، اس لئے ان کے قصاص کا مسئلہ سب سے پہلے طے ہونا چاہیے۔ اس سلسلہ میں ان حضرات کے باہمی مشورے جاری رہے اور اس مقصد کے حصول کے لئے مختلف آراء سامنے آئیں، لیکن آخر کار یہ رائے ٹھہری کہ بصرہ پہنچنا چاہیے ،اس لئے کہ وہاں حضرت طلحہؓ کا بڑا اثر تھا اور وہاں فوجی چھاؤنی بھی تھی، اور منشا یہ تھا کہ مسلمانوں کی ایک کثیر جماعت اگر مطالبہ مذکور پر مجتمع ہو جائے تو اس صورت میں اُمید ہے کہ فریق ثانی بھی اس کے جواز کی طرف توجہ کرے گا، اور باہم تفاہم و توافق پیدا ہو جائے گا۔ بہر حال بہت سے لوگ ان اکابر (حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت طلحہؓ) کے ساتھ شریک ہو گئے اور بصرہ کی طرف رخت سفر باندھا گیا۔

اسی وقت عبد اللہ بن سبا اور اس کے تخریب کار ساتھیوں کو شرارت کا موقع مل گیا، چنانچہ وہ سب جاسوس بن کر آ گئے اور حضرت علیؓ کو کہنے لگے کہ آپ کے خلاف بصرہ میں لشکر کشی ہو رہی ہے۔ حضرت علیؓ کو تو اول یقین نہیں آ رہا تھا اس لئے کہ حضرت طلحہؓ بن عبید اللہ اور زبیر بن عوامؓ تو حضرت علیؓ سے اجازت لیکر گئے تھے، بہر حال حضرت علیؓ نے حالات کی تحقیق کے لئے چند ساتھیوں سمیت بصرہ پہنچنے کا ارادہ فرمالیا۔ اور ان ساتھیوں میں وہ گروہ بھی از خود ہمراہ ہو گیا تھا جنہوں نے خلیفہ برحق حضرت عثمان غنی کو ناحق قتل کر ڈالا تھا ظاہری طور پر یہ قاتلین سیدنا علی المرتضیٰؓ کی حمایت و نصرت میں پیش پیش تھے جب کہ حقیقت میں ان کی سرشت میں شر اور فساد پیوست تھا۔

روایات میں آتا ہے کہ حضرت علیؓ جب مدینے سے نکل رہے تھے تو حضرت عبد اللہ بن سلامؓ سواری کی باگ تھام کر کے فرمانے لگے اے امیر المومنین! آپ مدینہ طیبہ کی اقامت ترک نہ فرمائیں، اگر آپ مدینہ طیبہ سے باہر چلے گئے تو کوئی مسلمانوں کا خلیفہ مدینہ طیبہ کی طرف عود نہ کر سکے گا۔ بعض لوگوں کو یہ کلام

سخت ناگوار گزرا اور ان کے ساتھ سخت کلامی کرنے لگے تو جناب علی المرتضیٰؓ نے فرمایا کہ ان کو رہنے دیجئے، یہ نبی کریم ﷺ کے اصحاب میں سے عمدہ آدمی ہیں (یعنی ازراہ نصیحت و خیر خواہی یہ کلام کیا ہے۔ کسی خود غرضی سے نہیں کیا)۔

بہر حال حضرت علیؓ نے بصرہ جاکر ایک جگہ پڑاؤ ڈال دیا۔ اس موقعہ پر باہمی سوظنی رفع کرنے اور غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لئے متعدد اکابرین نے مساعی کیں۔ اس سلسلے میں حضرت علیؓ کی جانب سے ایک بزرگ حضرت قعقاع بن عمرو التمیمیؓ (جو صحابی رسول ہیں) حضرت عائشہ صدیقہؓ اور ان کے ہم نوا حضرات کی خدمت میں تشریف لے گئے اور باہم مصالحانہ گفتگو کرنا مقصد تھا۔ حضرت ام المؤمنین کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ اس شہر میں آپؓ کا تشریف لانا اور اقدام کرنا کس مقصد کے لئے ہے؟ تو ام المومنینؓ نے فرمایا کہ اے بیٹے! لوگوں کے درمیان (جو فتنہ کھڑا ہوا ہے) اس میں اصلاح کی کوئی صورت پیدا کرنے کے لئے، تو حضرت قعقاع بن عمرو نے کہا کہ یہ مقصد تو حضرت علیؓ کا بھی ہے لیکن ان حالات میں آپ حضرات کا حضرت علیؓ سے بیعت کرلینا خیر کی علامت اور رحمت کی بشارت ہے، اس طریقہ سے قتل عثمان کا بدلہ آسان ہوسکے گا، اور امت کے لئے سلامتی اور عافیت اس میں ہوگی، افہام و تفہیم کے اس بیان کے بعد حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ نے ارشاد فرمایا کہ آپ نے درست بات کی اور بہتر چیز بیان کی ہے، ہم لوگ اس بات پر آمادہ ہیں، اس کے بعد حضرت قعقاعؓ حضرت علیؓ کی طرف واپس تشریف لائے اور اس مکالمہ کی اطلاع کی تو حضرت علیؓ نے اس چیز کو بہت پسند فرمایا اور باقی لوگ بھی صلح پر متوجہ ہوئے۔ مختصر یہ ہے کہ دونوں فریق نے حضرت القعقاعؓ کے کلام کی روشنی میں صلح و مصالحت پر اتفاق ظاہر کیا۔

جب امیر المؤمنین کی طرف سے یہ اعلان ہوا تو اس وقت فتنہ انگیز پارٹی کے سرکردہ لوگ (شریح بن ارنی، علباء بن الہیثم، سالم بن ثعلبہ العبسی، عبد اللہ بن سبا، خالد بن ملجم، عدی بن حاتم وغیرھم) (جن میں ایک بھی صحابی نہ تھا) سخت پریشان ہوئے اور انہیں اپنا انجام تاریک نظر آنے لگا۔

اس پر انہوں ایک خفیہ مشورہ کیا، کہ حضرت علی بن طالبؓ کا ہی خاتمہ کر ڈالیں اور ان کو حضرت عثمانؓ کے ساتھ لاحق کر دیں۔ مگر اس مشورہ میں ان کا باہمی اختلاف واقع ہو گیا اور قتل علیؓ پر ان کا اتفاق نہ ہو سکا۔ لہذا یہ سکیم ناکام رہی۔

پھر مشورہ اس پر ہوا کہ ہم دو فریقوں میں تقسیم ہو جائے اور علی الصباح دونوں فریق کے لشکروں میں قتال کی ابتداء کر دیں، ایک فریق کی جانب سے دوسرے فریق پر تیر اندازی شروع کر دیں، اور جو فریق حضرت علیؓ کے لشکر میں پہنچے وہ ندا کرے کہ حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ نے بد عہدی کر دی، اپنی طے شدہ تدبیر کے موافق ان شریروں نے حضرت طلحہؓ و حضرت زبیرؓ اور ان کے لشکر پر حملہ کر دیا، پھر ان کے جواب میں انہوں نے بھی مدافعت کرتے ہوئے جوابی حملہ کیا۔ اسی طرح انہوں نے جو فساد کی تدبیر کی تھی وہ پوری اتری اور بے شمار مسلمین مخادعہ اور مفسدین کی سازش کی وجہ سے مقتول ہوئے اور غلط فہمی کی بنا پر شہید ہو گئے۔

جنگ کے دوران حضرت زبیرؓ ہٹ کر ایک وادی جسے "وادی السباع" کہتے تھے، آرام کرنے بیٹھ گئے ،وہاں آکر ایک شخص نے جس کا نام عمرو بن جرموز تھا حضرت زبیرؓ پر حملہ کر کے آپؓ کو شہید کر دیا، اور آپؓ کے سر کو لے کر حضرت علیؓ کی خدمت میں حاضر ہوا، حضرت علیؓ نے فرمایا اس کو اندر آنے کی اجازت مت دو اور اس کو "جہنم" کی بشارت دے دو۔ ([42])

اسی طرح حضرت طلحہؓ دوران جنگ صفوں کے درمیان گھوڑے پر بیٹھے تھے کہ اچانک ایک تیر آپ کے گھٹنے میں آکر پیوست ہوا جس کی وجہ سے آپؓ کی شہادت واقع ہوئی۔

جب جنگ ختم ہوئی تو حضرت علیؓ اپنے بیٹے حسنؓ کے ساتھ شہداء پر چکر لگا رہے تھے اور کہہ رہے تھے "يا حسن ليت أباک مات منذ عشرين سنة فقال له يا أبه! قد كنت أنهاک عن هذا قال! وإنما لم أر أن الامر يبلغ هذا"

---

[42]: ابن الجرموز کے جہنمی ہونے کے بارے میں آپ ﷺ کی حدیث بھی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: بشّر قاتل بن صفية بالنار۔

(ترجمہ: اے حسن کاش کہ تیرا باپ بیس سال پہلے فوت ہو گیا ہوتا، تو حسن نے کہا کہ اے ابّا! میں تو آپ کو اس معاملہ سے منع کرتا تھا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ مجھے ہر گز یہ خیال تک نہ تھا کہ اس معاملے کی نوبت یہاں تک پہنچے گی!)

اس کے بعد حضرت علیؓ "وادی السباع" چلے گئے جہاں حضرت زبیرؓ شہید ہوئے تھے اور اپنے رفقاء سمیت بیٹھ کر گریہ زاری کرنے لگے، اور یہ حضرت زبیرؓ کی ذات پر اظہار تأسف تھا جو حضرت علیؓ کی طرف سے واقع ہوا۔

اسی طرح حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ کی شہادت کے بعد حضرت علیؓ ان کے پاس تشریف لے گئے، اُن کا چہرہ انور سے گرد و غبار کو خود صاف فرمایا اور پھر اپنے فرزند جناب حضرت حسنؓ کی طرف متوجہ ہو کر فرمانے لگے کاش! کہ میں اس سے قبل فوت ہو گیا ہوتا۔

اس کے بعد حضرت علی المرتضیٰؓ نے واقعہ ہذا کے بعد جمل کے مقام میں (جو بصرہ کے قریب ہے) تین یوم اقامت فرمائی اور اس دوران دونوں کے مقتولین پر نماز جنازہ ادا فرمائی اور دعائے مغفرت کی، اور اپنے ساتھیوں سے کہا کہ مال غنیمت ان کے حقداروں کو واپس کرو، بعض لوگوں کو یہ بات اچھی نہیں لگی تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اے ظالموں تمہیں شرم نہیں آئے گی مال غنیمت میں تو تمہاری ماں ام المومنین حضرت عائشہؓ بھی ہے، لہٰذا مال غنیمت تقسیم نہیں ہوا۔

اس کے بعد حضرت علیؓ نے حضرت عائشہؓ کی خدمت میں سلام عرض کرنے کے بعد مزاج پرسی کی تو جواب میں حضرت صدیقہؓ نے فرمایا: میں بخیریت ہوں۔ اور حضرت علیؓ نے فرمایا کہ: اللہ تعالیٰ آپؓ کی مغفرت فرمائے۔ اور ساتھ ہی حضرت علیؓ کی جماعت کے دیگر اکابر حضرات بھی حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہؓ کی خدمت میں خیریت طلبی اور دریافتِ سلامتی کے لئے حاضر ہوئے اور ام المؤمنین کی خدمت میں تسلیمات عرض کیے۔

جب حضرت عائشہؓ کا حجاز کی طرف سفر کا قصد ہو گیا تو امیر المؤمنین علی المرتضیٰؓ کی طرف سے ضروریاتِ سفر بہم پہنچائے گئے۔ رخصتی کے موقع پر علی المرتضیٰؓ خود بھی تشریف لائے اور بھی کئی حضرات ام

المؤمنین کو رخصت کرنے کے لئے حاضر ہوئے۔ اور باہمی الوداعی کلمات ذکر فرما کر ایک دوسرے کو رخصت کیا۔

جنگ صفین:

جنگ صفین بھی اسی طرح کی ایک درد بھری داستان ہے، جو حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان واقع ہوئی۔

پس منظر اس کا یہ ہے کہ جب جنگ جمل کے حالات و واقعات ملک شام پہنچے اور حضرت امیر معاویہؓ کو ان حالات کی اطلاع ہوئی کہ حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ اس جنگ میں شہید ہو چکے ہیں اہل بصرہ شکست سے دوچار ہوئے ہیں اور حضرت علیؓ اور ان کی جماعت غالب آچکی ہے تو اس موقع پر حضرت امیر معاویہؓ کو اہل شام نے قصاص دم عثمانؓ کی طلب کے لئے آمادہ کیا اور اہل شام نے حضرت امیر معاویہؓ کو اس سلسلے میں اپنا امیر بنا کر بیعت کی، یہ بیعت دم عثمانؓ کے قصاص کی طلب کے لئے تھی۔

ایک وضاحت:

اس مقام پر اس چیز کو واضح کر دینا مناسب ہے کہ فریقین کے درمیان مابہ النزاع اور مابہ الاختلاف کون سا مسئلہ تھا جس کی بنا پر فریقین میں یہ قتال پیش آیا۔ تو اس سلسلے میں ہر فریق کا موقف پیش کیا جاتا ہے۔

امیر المؤمنین حضرت علیؓ کی رائے یہ تھی کہ مہاجرین اور انصار نے میری بیعت قبول کر لی ہے، لہذا اہل شام پر لازم ہے کہ وہ بھی میری بیعت کر لیں۔ اور اگر وہ دمِ عثمانؓ کا مطالبہ کرتے ہیں تو اس کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ پہلے وہ لوگ میری بیعت کریں پھر مطالبہ قصاص دم عثمانؓ پیش کریں اس کے بعد اس کا شرعی فیصلہ کیا جائے گا۔ نیز حضرت علیؓ نے یہ بھی فرمایا کہ فریق مخالف ہمارے نزدیک اہل بغی میں سے ہے لہذا جب تک یہ لوگ حق کی طرف رجوع نہ کریں ان کے ساتھ قتال لازم ہے۔

حضرت امیر معاویہؓ اور ان کی جماعت (جن میں متعدد صحابہ کرامؓ شامل تھے جو ملک شام میں مقیم تھے) کی رائے یہ تھی کہ حضرت عثمانؓ ظلماً شہید کیے گئے ہیں اور ان کے قاتلین علوی جیش میں موجود ہیں، ان

سے قصاص لیا جائے، اور ہمارا مطالبہ صرف دم عثمانؓ کے متعلق ہے خلافت کے بارے میں ہمارا نزاع نہیں ہے۔ مقصد یہ تھا کہ جب تک اہل فساد کو باقاعدہ شرعی سزا نہ دی جائے یا بصورت دیگر ان کو ہمارے حوالے نہ کیا جائے، اس وقت تک آپ کے لئے امر خلافت تسلیم نہیں کریں گے۔ اس لئے کہ یہ چیز (قتل عثمانؓ) دین کے معاملہ میں بڑی رخنہ انداز ہے اور اہل اسلام میں خلل عظیم کا موجب ہے۔

حضرت امیر معاویہؓ کے پیش کردہ وجوہ کے جواب میں جناب علی المرتضیٰؓ کی دلیل معذرت یہ ذکر کی گئی کہ موجودہ حالات میں قاتلین کو شرعی سزا دینا یا یا فریق مقابل کے سپرد کرنا شر و فساد کا موجب ہو گا اور اس کی وجہ سے قبائل میں ایک اور انتشار اور اضطراب واقع ہو گا اور معاملہ نظم و ضبط سے خارج ہو جائے گا لہذا اس معاملہ میں تعجیل کے بجائے تاخیر کرنا ہی بہتر ہے۔

صفین کے مقام پر فریقین کے درمیان شدید قتال واقع ہوا۔ اور جانبین سے مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد شہید ہوئی۔ بہر حال اس جنگ میں بھی حضرت علیؓ کی جماعت غالب آگئی۔

مشاجرات صحابہ کے بارے میں ہمارے اسلاف کا مسلک بہت احتیاط اور اعتدال کا ہے۔ بعض لوگ اس میں افراط و تفریط کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جیسے فرقہ ناصبیہ اور کراچی میں محمود عباسی وغیرہ اسی بنیاد پر وجود میں آئے۔ کہ انہوں نے تاریخی کمزور روایات پر اعتماد کیا، حالانکہ مشاجرات صحابہ کے بارے میں جتنی بھی روایات آئی ہیں ان کی اسانید کو دیکھ کر جانچ پڑتال کرنا ضروری ہے۔ اس کے علاوہ مشاجرات صحابہ میں سب زیادہ صحابہ کی سیرت کو جس نے مجروح کیا، وہ ابو الاعلی مودودی ہیں جنہوں نے سارا اعتماد تاریخ طبری پر کر کے سند کی طرف التفات تک نہیں کیا اور اعتماد بھی ان روایات پر کیا ہے کہ جن کے راوی جھوٹے اور من گھڑت ہیں۔ جیسا کہ اس کا تذکرہ شیخ عوامہ حفظہ اللہ نے مصنف ابن ابی شیبہ کے حاشیہ میں کیا ہے:

"وفی کتب التاریخ القدیم والحدیث ما فیها من جمع للغثّ والسمین ، ورحم اللّٰه الکوثری الذی کان یقول : قیمة ما یرویه ابن جریر قیمة سنده ،یضاف إلی ملاحظة أهمیة السند خطر ما یدخل علی کتب التاریخ من أصحاب

القلوب المريضة تجاه الصحابة واتباعهم رضى الله عنهم ،أو من قبل أعداء الاسلام عامة ، وسوآء كان ذلک فی طريقة عرض الأحداث بصمتٍ ، أم فی تفسيرها ، والحديث طويل طويل". (43)

یعنی تاریخ کی قدیم اور جدید کتابوں میں جو رطب و یابس جمع ہے، ان سب میں سند کو ملحوظ نظر رکھا جائے گا، جیسا کہ امام کوثریؒ لکھتے ہیں: کہ ابن جریر کی مرویات کا مقام و مرتبہ ان کی سند دیکھ کر ہی طے کیا جائے گا۔ اسی طرح اس بات پر بھی نظر رکھنی چاہیے کہ بعض دفعہ روایت کی سند تو درست ہوتی ہے لیکن اعداء اسلام اور صحابہ دشمن لوگوں نے اس میں اپنی طرف سے باتیں داخل کی ہوتی ہیں۔۔ الخ(44)

مشاجرات صحابہ کے بارے میں اہل سنت والجماعت کا معتدل موقف:

مشاجرات صحابہ کے بارے میں ہمارے اسلاف کا مسلک یہ ہے کہ دونوں طرف مجتہدین تھے، لیکن ان میں حضرت علیؓ مجتہد مصیب جبکہ حضرت امیر معاویہؓ اور حضرت عائشہؓ مجتہد مخطی تھے، اور یہ بات اصول

---

43) المصنف لابن أبی شيبة بتحقيق الشيخ محمد عوامه : ج 21 ص 359)

44) اس کے علاوہ خود امام طبریؒ اپنی "تاریخ" کے بارے میں لکھتے ہیں: فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة ولا معنى في الحقيقة فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا. یعنی اس کتاب میں جو خبر میں نے پہلے لوگوں سے لیا ہے اس میں جو بھی روایت ایسی ہو جسے پڑھنے والا عجیب سمجھے، یا اس کا سننے والا اسے بڑا سمجھے، کیونکہ اس کی صحت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہ آتی ہے، تو اسے یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ وہ بات ہم اپنی طرف سے نہیں لاتے، بلکہ اسے کچھ نقل کرنے والوں سے لیا گیا ہے، ہم نے تو وہ خبر اس طرح پہنچادی ہے، جس طرح وہ ہم تک پہنچا۔ (تاريخ الطبري (1 / 5) بحوالہ البلاغ، مضمون "تاریخ اُمت مسلمہ" شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی زید مجدھم)

مسلّمہ میں سے ہے کہ مجتہد مخطی کو بھی ایک اجر ملتا ہے۔یہی موقف، موقفِ اعتدال ہے، اوراس موقف کے علاوہ ہم نہ تو ابو الاعلی مودودی کی رائے مانتے ہیں(جس نے صحابہ جیسے قائدین اُمت کا غلط نقشہ اُمت کے سامنے رکھ کر ان کا دامن داغدار کر دیا)اور نہ شذاذ اُمت میں سے کسی اور کا قول مانتے ہیں۔

بہر حال یہاں مشاجرات صحابہ کے بارے میں چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں جن سے اہل سنت کا موقف روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے۔

(1): قال محمد بن النضر :

"ذَكَرُوا اخْتِلاَفَ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ عِنْدَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ , فَقَالَ : أَمْرٌ أَخْرَجَ اللَّهُ أَيْدِيَكُمْ مِنْهُ مَا تُعْمِلُونَ أَلْسِنَتَكُمْ فِيهِ.

."([45])

(یعنی یہ وہ معاملات ہیں جن سے اللہ تعالیٰ نے تمہارے ہاتھوں کو دور رکھا ہے تو پھر تم اپنی زبانوں کو اس میں کیوں ملوّث کرتے ہو؟)

(2): سُئِلَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ عَلِيٍّ , وَعُثْمَانَ , وَالْجَمَلِ , وَصِفِّينَ ، وَمَا كَانَ بَيْنَهُمْ , فَقَالَ : تِلْكَ دِمَاءٌ كَفَّ اللَّهُ يَدَيَّ عَنْهَا , وَأَنَا أَكْرَهُ أَنْ أَغْمِسَ لِسَانِي فِيهَا. ([46])

(ترجمہ: فرمایا یہ وہ خون ریزی ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے میرے ہاتھ کو روک رکھا ہے تو میں نہیں پسند کرتا کہ اپنی زبان کو اس میں ڈبو دوں)۔

(3): قال الإمام قرطبی :

---

[45]) طبقات ابن سعد 282/5

[46])المصدر السابق :291/5

"وقد سئل الحسن البصری عن قتالهم فقال :قتال شهده أصحاب محمد ﷺ و غبنا وعلموا و جهلنا واجتمعوا فاتبعنا واختلفوا فَوقفنَا ،قال المحاسبی فنحن نقول کما قال الحسن ونعلم أن القوم کانوا أعلم بما دخلوا فیه منا، و نتبع ما اجتمعوا علیه ، و نقف عند ما اختلفوا فیه ولا نبتدع رایًا منا۔ و نعلم أنهم اجتهدوا و أرادوا الله عز وجل، إذ کانوا غیر متهمین فی الدین و نسئل الله التوفیق".([47])

ترجمہ: یعنی صحابہ کرامؓ کے باہمی مشاجرات کے حق میں حضرت حسن بصریؒ سے سوال کیا گیا (یہ کیسے پیش آئے تھے ؟ ان کا کیا حکم ہے؟ ہمیں ان امور میں کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے ؟وغیرہ) تو حضرت حسن بصریؒ نے ارشاد فرمایا کہ:

(1) نبی کریم ﷺ کے صحابہ کرامؓ ان معاملات میں موجود اور حاضر تھے ہم لوگ موجود نہ تھے بلکہ غائب تھے۔

(2)(شرکائے واقعہ) صحابہ کرامؓ ان امور کو ہم سے بہتر جانتے تھے ہم نہیں جانتے (کہ یہ واقعات کیسے اور کس طرح پیش آئے)؟

(3) صحابہ کرامؓ جن کاموں پر مجتمع اور متفق ہوئے ہم نے ان کی اتباع کی۔

(4)اور جن چیزوں میں ان کا اختلاف واقع ہوا تو ہم نے اس میں توقف اختیار کیا۔

---

[47]) الجامع لإحکام القرآن: 322/16

حضرت حسن بصریؒ کے ان زرین فرمودات کے بعد امام محاسبیؒ فرماتے ہیں کہ:

ہم بھی حضرت شیخ حسن بصری کے فرمان کے موافق قول کرتے ہیں جس طرح انہوں نے ہدایت فرمائی ہے ہمارا یقین ہے کہ صحابہ کرامؓ ہم سب سے زیادہ عالم تھے، جن امور میں وہ داخل ہوئے پھر جن چیزوں پر ان کا اجتماع ہو گیا ان میں ہم ان کے پیروکار ہیں، اور جن چیزوں میں ان کا اختلاف ہو گیا ان میں ہم نہیں داخل ہوتے بلکہ توقف اور اجتناب کرتے ہیں، اور اپنی طرف سے کوئی جدید رائے قائم نہیں کرتے۔ اور ہمیں یقین ہے کہ انہوں نے اخلاص کی بنا پر مجتہدانہ رائے قائم کی (پھر اس پر گامزن ہوئے) یہ لوگ دین کے معاملہ میں غیر متہم تھے اللہ تعالیٰ سے ہم خیر کی توفیق طلب کرتے ہیں (ان کے ساتھ ہم حسن ظن اور نیک گمان رکھتے ہیں)

(4): قال الشافعي و غيره من السلف:

"تلک دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا" ([48]).

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ یہ وہ خون ریزیاں ہیں جن سے ہمارے ہاتھوں کو اللہ تعالیٰ نے پاک رکھا پس ہمیں چاہیے کہ ہم اپنی زبانوں کو بھی ان سے پاک اور بچائے رکھیں۔

(5): قال الإمام القرطبي:

---

[48]) شرح المواقف: 374/3 تحت المقصد السابع

"لا يجوز أن يُنسب إلى أحد من الصحابة خطأ مقطوع به إذ كانوا كلهم اجتهدوا فيما فعلوه و أرادوا الله عز وجل وهم كلهم لنا أيمة وقد تعبّدنا بالكف عما شجر بينهم وألّا نذكرهم إلا بأحسن الذكر لحرمة الصحبة ولنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن سبهم وأن الله غفر لهم وأخبر بالرضا عنهم".([49])

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ صحابہ میں سے کسی ایک کی طرف یقینی طور پر خطا کی نسبت درست نہیں ہے کیونکہ انہوں نے جو معاملہ کیا ہے وہ اپنے اجتہاد کی بنیاد پر کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے کیا ہے اور صحابہ سب کے سب ہمارے لئے مقتداء ہیں اور ہمیں ان کے مابین جو لڑائیاں ہوئی ہیں ان سے منع کا حکم ہوا ہے، اور یہ کہ ان کا ذکر اچھے طریقے سے کریں، کیونکہ ان کو آپ ﷺ کی صحبت حاصل تھی، اور دوسرا یہ کہ آپ ﷺ نے ان پر سب و شتم سے نہی فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ان کی بخشش کی ہے اور ان سے اپنی رضامندی ظاہر کی ہے۔

اس کے بعد حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے مابین بعض سیاسی کشیدگی کی وجہ سے خوارج کا فرقہ معرض وجود میں آیا۔

پس منظر اس کا یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے باہمی مصالحت کے لئے دو حَکَم حضرت عمرو بن العاصؓ اور حضرت ابو موسی اشعریؓ مقرر ہوئے۔ جب ان حضرات نے ایک مناسب فیصلہ کیا تو بعض لوگ وہاں موجود تھے جنہوں نے "ان الحکم الا للہ" کا نعرہ لگایا اور مجلس سے اُٹھ گئے اور ساتھ یہ

[49]) االجامع لأحكام القرآن :321/16

بھی کہا کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کافر ہوگئے، کیونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی کتاب کے علاوہ مذکورہ حضرات کو حکم بنایا، جو کسی بھی حالت میں قابل قبول نہیں، اوراسی وقت حضرت علیؓ کی فوج سے تقریباً 12 ہزار آدمی جدا ہوگئے۔ یہاں سے "خوارج" کا فرقہ وجود میں آیا، بعد میں حضرت علیؓ نے ان کے ساتھ قتال کیا اور بہت سے ان میں مارے بھی گئے۔ فرقہ خوارج پھر آپس میں مختلف فرقے ہیں۔ مثلا: صفریہ ،خازمیہ، شعیبیہ، اباضیہ وغیرہ۔([50])

حضرت علیؓ کی وفات کے بعد لوگوں نے حضرت حسنؓ کے ہاتھ پر بیعت کی ، لیکن حضرت حسنؓ نے حضرت امیر معاویہؓ کے ہوتے ہوئے اپنے لئے بیعت لینا مناسب نہیں سمجھا، اور جاکر حضرت معاویہؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اسی طرح مسلمانوں میں جو تفریق کی فضا تھی وہ ختم ہوگئی۔ اور یہ آپ ﷺ کی پیشن گوئی تھی کہ میرے نواسے کے ذریعے اللہ تعالیٰ دو جماعتوں کی تفریق ختم کرائے گا([51])۔ جب تخریب کاروں کو پتہ چلا جو ابھی تک حضرت علیؓ کے فوج میں باقی تھے اور جن کا مقصد مسلمانوں میں فساد و تفریق پیدا کرنا تھا، انہوں

---

[50])اس مقالے میں فرقوں کا صرف اجمالی خاکہ بیان کیا گیا ہے، فرقوں سے متعلق تفصیلی گفتگو کے لیے درج ذیل کتب کا مطالعہ کیا جائے:

- الفرق بین الفِرق لعبد القاھر البغدادی
- التبصیر فی الدین لابی المظفر الاسفرائینی
- الملل والنحل للشھرستانی
- اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین لفخر الدین الرازی

[51])جیسا کہ بخاری شریف کتاب الصلح میں ہے: فصالحه قال الحسن (البصری)ولقد سمعت أبابكرة يقول رأيت رسول الله ﷺ على المنبر والحسن بن على إلى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول إن ابنى هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين. حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ یہ صلح نبی کریم ﷺ کی اس پیش گوئی کا مصداق ہے جو آنجناب ﷺ نے مدینہ منورہ میں منبر پر خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمائی تھی اس وقت جناب نبی کریم ﷺ کے پہلو میں (ایام طفولیت میں) حضرت حسنؓ منبر پر ساتھ بیٹھے ہوتے تھے۔ آنجناب ﷺ خطبہ کے دوران کبھی حضرت حسنؓ کی طرف متوجہ ہوتے اور کبھی ہم لوگوں کی طرف التفات فرماتے۔ اس وقت آنجناب ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میرا یہ بیٹا سردار ہے اُمید ہے اللہ تعالیٰ اس کے ذریعے مسلمانوں کی دو عظیم جماعتوں کے درمیان صلح کرادے گا۔ (از سیرت حسنین مولانا ناناوتویؒ)

نے لوگوں سے علیحدگی اختیار کرکے گھروں میں عبادت شروع کی اور لوگوں سے کہتے تھے "نعتزل عن الناس ونشتغل فی العبادة "یہاں سے "معتزلہ" کی بنیاد پڑگئی۔

یہ بات ابو الحسین الطرائفی الشافعی الملطی (م۳۷۷ھ) نے اپنی کتاب "التنبیه والرد علی أهل الأهواء والبدع" میں لکھی ہے، فرماتے ہیں:

"و هم سموا أنفسهم معتزلةً وذلک عند ما بایع الحسن بن علی‌المعاویة وسلّم إلیه الأمر اعتزلوا الحسن والمعاویة وجمیع الناس وکانوا من أصحاب علی و لزموا منازلهم ومساجدهم و قالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذالک معتزلةً". ([52])

ترجمہ: "یہ لوگ معتزلہ کے نام سے اس وقت موسوم ہوئے جب حضرت حسنؓ نے حضرت معاویہؓ کے ہاتھ پر بیعت کی اور سب کچھ ان کے حوالے کر دیا تو یہ ٹولہ حضرت حسنؓ اور حضرت معاویہؓ اور سارے لوگوں سے جدا ہو گیا (اور یہ حضرت علیؓ کی فوج میں سے تھے) انہوں نے اپنے گھروں اور مسجدوں کو لازم پکڑ لیا اور یہ لوگوں کو کہتے تھے کہ ہم علم اور عبادت میں مشغول ہو گئے پس اسی وجہ سے یہ معتزلہ کے نام سے مشہور ہو گئے"۔

علامہ تفتازانیؒ نے شرح عقائد میں معتزلہ کے وجود میں آنے کی ایک دوسری وجہ بھی لکھی ہے کہ:

---

[52])التنبیه والرد علی أهل الأهواء والبدع (ص: 36)

واصل بن عطا([53]) حضرت حسن بصریؒ کی مجلس میں بیٹھتا تھا، جیسا کہ دوسرے لوگ بھی ہزاروں کی تعداد میں ان کے حلقہ درس میں حاضر ہوتے، کیونکہ اس شخصیت پر خیر غالب تھی، اور ساتھ ہی کمال درجہ کے فصیح و بلیغ بھی تھے۔ علماء نے اس کی کئی وجہیں لکھی ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ حسن بصریؒ کی والدہ محترمہ "خیّرہ" ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کی باندی تھیں، بعض دفعہ اگر یہ کسی کام پر چلی جاتیں اور حسن بصریؒ روتے تو حضرت ام سلمہؓ بہلانے کے لئے ان کو اُٹھا کر اپنے سینے سے لگا لیتی تھیں([54])۔ بہر حال اہل مجلس میں سے کسی نے سوال کیا کہ مرتکب کبیرہ کا کیا حکم ہے؟ تو حضرت نے فرمایا کہ یہ شخص مومن فاسق ہے۔ جب واصل بن عطا نے یہ بات سنی تو فوراً اُٹھ کر حسن بصریؒ پر اعتراض کیا کہ آپ کی بات درست نہیں بلکہ یہ شخص نہ مومن ہے اور نہ کافر بلکہ اس کے لئے منزلہ بین المنزلتین ثابت ہے اور اپنے حواریوں سمیت مجلس سے الگ ہو گئے اور کہا نعتزل عن الناس، یہاں سے فرقہ معتزلہ پیدا ہوا۔([55])

---

[53]) یہ ابو ہاشم عبد اللہ بن محمد بن حنفیہ کے تلامذہ میں سے تھا، اور بڑے پائے کا عالم تھا۔ علماء نے لکھا ہے کہ اس کی زبان میں لکنت تھی، لفظ راکو صحیح طریقے سے ادا نہیں کر پاتا۔ امام جاہز نے "البیان والتبیین" میں اس کے خطبے نقل کئے ہیں، لیکن ایک میں بھی لفظ را نہیں ہے، بلکہ لفظ راکا مترادف لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ مثلاً شعیر کی جگہ قمح، مطر کی جگہ غیث وغیرہ۔ غرض بہت فصیح اللسان تھا لیکن افسوس کہ عقیدہ میں معتزلی تھا۔

[54]) التوضیح لشرح الجامع الصحیح لابن الملقن . (3/ 12)۔ اسی طرح امام ذہبیؒ نے "سیر" میں ایک اور وجہ بھی لکھی ہے فرماتے ہیں: وَتُخْرِجُهُ إِلَى أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَهُوَ صَغِيْرٌ، وَكَانَتْ أُمُّهُ مُنْقَطِعَةً إِلَيْهَا، فَكَانُوا يَدْعُوْنَ لَهُ، فَأَخْرَجَتْهُ إِلَى عُمَرَ، فَدَعَا لَهُ، وَقَالَ: اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ، وَحَبِّبْهُ إِلَى النَّاسِ. (سير أعلام النبلاء (4/ 565)

[55]) یہ وہ زمانہ تھا جس میں خوارج کا زور و شور تھا۔ "صاحب ذنب" کے بارے میں کئی فرقے بنے ہوئے تھے۔ خصوصاً خوارج میں سے "ازارقہ" فرقے کا نظریہ بہت سخت تھا کہ گناہ چاہے صغیرہ ہو یا کبیرہ اس کا مرتکب مشرک ہے، اور اس کے ساتھ اس کے بچے وغیرہ بھی مشرک ہوئے، اس وجہ سے اس کے بیوی بچوں کو قتل کرنا بھی جائز ہے۔ اس کے علاوہ خوارج میں سے "اباضیہ" کا موقف یہ تھا کہ "صاحب ذنب" اگر اس طرح گناہ کرے کہ اس پر وعید ہو تو یہ شخص کافر ہے کفران نعمت کا۔

نیز خوارج میں "نجدات" فرقے کی رائے یہ تھی کہ اگر کوئی اس طرح گناہ کرے جس کی حرمت پر اُمت کا اجماع ہو تو پھر اس طرح گناہ کرنے سے اس کا مرتکب کافر و مشرک ہو جاتا ہے۔ جبکہ اس کے مقابلے میں سلف و صالحین کا مذہب واضح تھا کہ "صاحب کبیرہ" مومن ہے

لیکن دونوں صورتوں کی وجہ تسمیہ میں تطبیق ہو سکتی ہے کہ معتزلہ کی بنیاد تو صحابہ کے دور سے ہی پڑ چکی تھی لیکن شہرت ان کو واصل بن عطا کے دور میں مل گئی۔

محمد بن حنفیہ ([56]) کے دو بیٹے تھے۔ ایک ابو ہاشم عبد اللہ بن محمد اور دوسرے حسن بن محمد۔ ان میں سے حسن بن محمد کا ایمان کے متعلق یہ نظریہ تھا کہ "الایمان عبارة عن التصدیق القلبی" یعنی ایمان صرف تصدیق قلبی سے عبارت ہے عمل کے اچھا یا برا ہونے سے اس پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور یہ بات ان کی اپنی جگہ تو درست تھی، اس لیے کہ یہ قول اس نے خوراج کے رد میں کہا تھا جو عمل کو ایمان کی حقیقت مانتے تھے۔ لیکن پھر بعد میں اس کے پیروکار آئے اور انہوں نے عمل کی حیثیت ہی سے انکار کر دیا کہ: "الإیمان عبارة عن التصدیق القلبی ولا اعتبار للعمل"۔ کہ ایمان صرف تصدیق قلبی سے عبارت ہے عمل کا اس میں کوئی اعتبار نہیں۔

یہاں سے "مرجئہ" فرقہ پیدا ہوا۔([57])

،اس لیے کہ وہ تمام رسولوں اور کتب منزلہ کی معرفت کے ساتھ ان کو حق جانتا ہے، البتہ اس کبیرہ کی وجہ سے وہ فاسق ہوا، لیکن یہ فسق اس کے ایمان اور اسلام کے منافی نہیں۔

بہر حال اس صورتحال میں واصل بن عطا غزال نے ایک درمیانہ راستہ اختیار کر کے ایک نئے نظریے کی بیج بو دی کہ "صاحب کبیرہ "نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ اس کے لیے منزلہ بین المنزلتین ثابت ہے۔ واللہ اعلم۔ (الفرق بین الفرق)

[56]) محمد بن حنفیہ حضرت علیؓ کے بیٹے تھے جو ایک لونڈی کے بطن سے تھے، اور یہ لونڈی آپؓ کو جنگ یمامہ کے بعد بطور غنیمت ملی تھیں ،جیسا کہ حافظ ابن کثیر نے "البدایۃ والنھایۃ" میں اس بات کی تصریح کی ہے، فرماتے ہیں: وقد تسری علی بن ابی طالب بجاریة منهم وهی أم ابنه محمد الذی یقال له محمد بن الحنفیة رضی الله عنه۔

[57]) مرجئہ ارجاء سے بمعنی تاخیر کے آتا ہے اور یہ لوگ بھی اعمال کو مؤخر مانتے ہیں تصدیق قلبی سے) اور یہی مرجئۃ البدعۃ ہیں، ایک مرجئۃ السنۃ ہیں وہ بھی اعمال کو تصدیق قلبی سے خارج مانتے ہیں لیکن اعمال کو بالکل ہدر نہیں کرتے بلکہ ان کو کچھ نہ کچھ حیثیت دیتے ہیں۔

مرجئہ آپس میں تین بڑے فرقے ہیں: پہلا فرقہ: یہ لوگ ارجاء کے عقیدے کے ساتھ ساتھ قدریہ کی طرح قدر کا قول بھی کرتے تھے۔ جیسے غیلان الدمشقی، ابی شمر المرجیء اور محمد شبیب البصری وغیرہ۔ اور یہی لوگ آپ ﷺ کی حدیث کا مصداق ہیں کہ إِن الْقَدَرِیَّة والمرجئة لعنتا علی لِسَان سبعین نَبیا۔ دوسرا فرقہ: بعض ان مرجئہ میں سے جھمیہ کی طرف مائل تھے اور جبر کا قول کیا کرتے تھے۔ تیسرا فرقہ

معبد بن خالد الجھنی([58]) نامی ایک شخص جو حسن بصریؒ کی مجلس میں بیٹھتا تھا، اس نے تقدیر کا نکار کیا، اور لوگوں سے کہتا تھا کہ "لا قدر والأمر أنف "یعنی پہلے سے کچھ بھی نہیں ہے، جو ہوتا ہے از سر نو ہوتا ہے"۔ یہاں سے "**قدریہ فرقہ** "وجود میں آیا۔

صحابہ کرامؓ نے باقاعدہ اس فرقے کا رَد کیا ہے۔ جیسا کہ مسلم شریف کے اوائل میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی خدمت میں دو آدمی حاضر ہوئے اور کہا کہ فلان آدمی نے آپ پر سلام بھیجا ہے اور وہ کہتا ہے کہ "أن لا قدر "(یعنی تقدیر کوئی چیز نہیں) تو ابن عمرؓ نے ان سے کہا کہ میری طرف سے اس پر سلام مت کہنا اور اسے کہدینا کہ تم بدعت میں مبتلا ہو، صحابہ میں سے کسی نے یہ بات نہیں کہی ۔([59])

تو گویا صحابی رسول نے ان سے بر أت کا اعلان کیا ہے۔([60])

: یہ فرقہ صرف ارجاء کا قائل تھا کہ لَا تضر الْمعْصِيَة مَعَ الْإِيمَان كَمَا لَا تَنْفَع الطَّاعَة مَعَ الْكفْر۔ اور یہی فرقہ پھر پانچ فرقوں میں منقسم تھا:

- اليونسية
- الغسانية
- التومنية
- الشوبانية
- المريسية

[58]) امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں: إن أول من نطق فی القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر فأخذ عنه معبد الجهنی وأخذ غيلان عن معبد. یعنی پہلے پہل تقدیر میں جس شخص نے بحث شروع کی تھی تو وہ عراق کا سوسن نامی نصرانی تھا جس نے اسلام قبول کیا لیکن بعد میں پھر نصرانی ہوا، تو اس قسم کی باتیں معبد نے اس سے لی تھیں اور بعد میں غیلان بن مسلم نے یہ نظریہ معبد سے لیا۔ (هامش التبصير فی الدين للشيخ زاهد الكوثری)

[59]) مسلم: باب معرفة الإيمان والإسلام

[60]) اس کے علاوہ صحابہ میں سے جابر بن عبد اللہ، ابو ھریرہ، ابن عباس اور انس بن مالک رضی اللہ عنھم اجمعین وغیرہ حضرات نے بھی ان لوگوں سے بر أت کا اعلان کیا تھا، اور اپنے اخلاف کو باقاعدہ یہ وصیت کی تھی کہ انہیں سلام نہ کہنا اور نہ ان کے جنازے پڑھانا اور ان کی بیماروں کی بیمار پرسی بھی نہ کریں۔ (الفرق بین الفرق)

حضرت عمر بن عبد العزیزؒ[61] کے دور خلافت میں اس فرقے کا ایک بڑا داعی اور مبلغ "غیلان بن مسلم" دمشق آیا۔جب حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کو پتہ چلا تو اپنے دربار میں بلا کر اس کے ساتھ تقدیر پر مناظرہ کیا۔اور مناظرے میں ان پر غالب آگئے،تو غیلان بن مسلم نے حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے ہاتھ پر توبہ کرکے یہ الفاظ کہے:"يا أمير المو منين لقد جئتک ضالًا فهديتنى وأعمى فبصّرتنى و جاهلًا فعلّمتنى والله لا أتكلم فى شئى من هذا الأمر ابدًا"یعنی میں آپ کے پاس گمراہی کی حالت میں آیا تھا آپ نے مجھے ہدایت دی اور میں حق سے نابینا تھا آپ نے مجھے حق کی بینائی دی اور میں اس مسئلے میں جاہل تھا آپ نے مجھے صحیح علم دیا اللہ کی قسم آج کے بعد میں اس قسم کی باتوں میں نہیں پڑوں گا۔[62]

اور یہ مناظرہ اب باقاعدہ "رسالة فى القدر" کے نام سے چھپ گیا ہے۔

قدریہ کی وجہ تسمیہ:

(1): یہ تسمیۃ الشئی بضدہ کے قبیل سے ہے جیسا کہ عرب لوگ اس طرح کرتے ہیں۔

(2): یہ لوگ انسان کو اپنے افعال پر قادر مطلق مان کر تقدیر کا انکار کرتے تھے۔

(3): یہ لوگ ہر جگہ تقدیر کے بحث ومباحثہ کرتے تھے اس لئے قدریہ کے نام سے مشہور ہوئے۔

خراسان میں جب قدریہ کا مذہب پہنچا تو وہاں جہم بن صفوان[63] نامی ایک آدمی تھا،اس نے قدریہ کے رَدِ عمل میں "جبر" میں غلو کیا اور کہا کہ انسان سِرے سے قادر مطلق نہیں بلکہ وہ تو مجبور محض ہے اس کو

61۔) حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اپنے وقت کے مشہور متکلم اور محدث تھے،علامہ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ وہ اجتہاد کے درجے پر فائز تھے اور ان کی اپنی مسند بھی ہے جس کو امام باغندیؒ نے جمع کیا ہے،اور شیخ عوامہ حفظہ اللہ کی تحقیق سے چھپی ہے۔

62) مقدمة تبيين كذب المفترى للشيخ محمد زاهد الكوثرى:11.

63) اس کے متعلق امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:هو جهم بن صفوان، أبو محرز السمرقندى الضال المبتدع، رأس الجهمية.هلك في زمان صغار التابعين، وما علمته روى شيئا، لكنه زرع شرا عظيما.(میزان الاعتدال)اور یہ مشہور زندیق جعد بن درھم کا شاگرد تھا جس نے سب سے پہلے خلق قرآن کا قول کیا تھا۔

کسب کا اختیار تک نہیں (اور جہاں اعمال کی نسبت انسان کی طرف ہے تو یہ علی سبیل المجاز ہے۔ جیسے دارت الرحی وغیرہ)۔ اور اپنے اس موقف پر قدریہ کے ساتھ بہت مناظرے بھی کئے۔ یہاں سے "جبریہ فرقہ" وجود میں آیا۔

اسی طرح خراسان میں مقاتل بن سلیمان ([64])(جو کہ مشہور مفسر ہیں) رہتا تھا۔ یہ تجسیم کی بیماری میں مبتلا تھا، باقاعدہ اللہ تعالیٰ کے لئے گوشت کے اعضاء وغیرہ ثابت کرتا تھا۔ یہاں سے "مجسمہ اور مشبہہ فرقہ" وجود میں آیا۔ اس فرقے کے رَد عمل میں جہم بن صفوان نے تعطیل میں غلو کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے قرآن میں جو صفات (ید، استوی وغیرہ) آئی ہیں وہ بھی ثابت نہیں۔ یہاں سے "معطلہ فرقہ" وجود میں آیا۔ بہر حال مجسمہ نے اثبات میں اور جہم بن صفوان نے نفی میں غلو کیا۔ اس وجہ سے جو لوگ صفات باری تعالیٰ کی نفی کرتے ہیں ان کو جہمیہ بھی کہتے ہیں اور معطلہ بھی۔

جہم بن صفوان کی دیگر گمراہیوں میں سے یہ بھی ہے کہ جنت اور جہنم دونوں پر فنا آئے گی، اسی طرح اس کا یہ نظریہ بھی تھا کہ اللہ تعالیٰ کا علم حادث ہے اور وہ کسی چیز کے بارے میں نہیں جانتا حتی یکون۔ اس کے علاوہ جہم بن صفوان کے نزدیک ان صفات کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر درست نہیں جس کا اطلاق مخلوق پر ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کو حی، عالم، مرید نہیں کہا جائے گا۔ اس لئے کہ ان کا اطلاق مخلوق پر ہوتا ہے۔ البتہ اللہ تعالیٰ کو محی، ممیت کہا جائے گا۔ (التبصیر فی الدین)

[64]) اس کے متعلق ابن خلکانؒ لکھتے ہیں: أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير، الأزدي بالولاء الخراساني المروزي، أصله من بلخ وانتقل إلى البصرة ودخل بغداد وحدث بها، وكان مشهوراً بتفسير كتاب الله العزيز، وله التفسير المشهور... وقد اختلف العلماء في أمره، فمنهم من وثقه في الرواية، ومنهم من نسبه إلى الكذب... وقال أحمد بن سيار: مقاتل بن سليمان كان من أهل بلخ، وتحول إلى مرو، وخرج إلى العراق، وهو متهم متروك الحديث مهجور القول، وكان يتكلم في الصفات بما لا تحل الرواية عنه. وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: مقاتل بن سليمان كان دجالاً جسوراً .وقال أبو عبد الرحمن النسائي: الكذابون المعروفون بوضع الحديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة: ابن يحيى بالمدينة، والواقدي ببغداد، ومقاتل بن سليمان بخراسان، ومحمد بن سعيد بالشام.(وفيات الأعيان)

حسن بصریؒ کی مجلس میں ایک دفعہ صفات باری تعالیٰ پر بحث ہو رہی تھی کہ احادیث میں اللہ تعالیٰ کی طرف دوڑنے کی جو نسبت آئی ہے، یہ حقیقت پر محمول نہیں بلکہ اس سے اللہ تعالیٰ کی رحمت مراد ہے۔ اس پر بعض لوگوں نے حسن بصریؒ کے ساتھ اختلاف کیا کہ آپ کی بات غلط ہے بلکہ یہ صفات حقیقت پر محمول ہیں اور اللہ تعالیٰ ہمارے جیسا دوڑتا ہے، اس پر حضرت حسن بصریؒ بہت غصہ ہوئے اور فرمایا "أخرجوهم إلى حاشية المجلس" تو یہاں سے "**حشویہ فرقہ**" وجود میں آیا۔

خراسان میں محمد بن کرام سجستانی(65) نامی ایک شخص تھا۔ صفات کے باب میں اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے اور عرش پر جانب تحت کو متناہی ہے العیاذ باللہ۔ یہاں سے "**کرامیہ فرقہ**" وجود میں آیا۔ غرض مجسمہ چار ناموں سے مشہور ہیں۔ 1: مجسّمہ 2: مشبّہہ 3: حشویہ 4: کرّامیہ۔

عبد اللہ بن سبا جو کہ اصلا ایک یہودی تھا اس نے اسلام کا شیرازہ بکھیرنے کے لیے ایک چال چلائی وہ یہ کہ حضرت علیؓ کی مدح آرائیاں شروع کیں اور مختلف مجالس میں اس قسم کی باتیں کرنے لگا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت علیؓ میں حلول کیا ہے (العیاذ باللہ)، اور کبھی کہتا تھا کہ جبرئیلؑ اصل میں وحی حضرت علیؓ کو لا رہے تھے لیکن غلطی میں آپ ﷺ کے پاس لے آئے وغیرہ۔ تو یہاں سے "**شیعہ اور روافض**" کا فرقہ وجود میں آیا۔

ابتداء میں بعض اعرابی لوگ شیعوں کے ساتھ مل گئے اور ان میں چونکہ تجسیم کی بیماری پہلے سے موجود تھی، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بہت سے شیعہ ان اعراب سے متاثر ہو کر مجسمہ بن گئے۔ دلیل اس کی یہ ہے

---

(65) امام ذہبیؒ اس کے حالات میں لکھتے ہیں: محمد بن كرام السجستاني المبتدع شيخ الكرامية، كان زاهدا، عابدا، ربانيا، بعيد الصيت، كثير الأصحاب، ولكنه يروي الواهيات... كان يقول: الإيمان هو نطق اللسان بالتوحيد، مجرد عن عقد قلب، وعمل جوارح. وقال خلق من الأتباع له: بأن الباري جسم لا كالأجسام، وأن النبي تجوز منه الكبائر سوى الكذب. وقد سجن ابن كرام، ثم نفي. وكان ناشفا، عابدا، قليل العلم. قال الحاكم: مكث في سجن نيسابور ثماني سنين، ومات بأرض بيت المقدس، سنة خمس وخمسين ومائتين. (سير أعلام النبلاء)

کہ شیعہ کی کتابوں میں باقاعدہ تجسیم کی باتیں موجود ہیں، مثلا: مشہور رافضی ھشام بن حکَم (66) نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بالشتوں سے 7 بالشت لمبا ہے اور اس کا رنگ چمکیلے چاندی جیسا ہے، اور بعض نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ امرد لڑکے کی شکل میں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عمر رسیدہ شکل میں ہے اور ماہر جنگجو جیسا ہے۔تعالیٰ اللہ عن ھذہ الترھات ،کل ما جآءفی خیالک فاللہ بخلاف ذلک۔یعنی اللہ تعالیٰ ان بیہودہ باتوں سے پاک اور بلند وبالا ہے، جو خیال فاسد تمہارے ذہن اور تصور میں آتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے خلاف ہے۔ اور اس بات کی تصریح میں نے القول التمام کے مقدمہ میں کی ہے۔

"قال العلامة جلال الدين الدوانى فى شرح العقائد العضدية "قال أبوبكر الصديق :العجز عن درک الادراک إدراک،وقد ضمنه على المرتضى :

العجز عن درک الإدراک إدراک۔ والبحث فى سرِّ ذات الله إشراک.(67)

یعنی اللہ تعالیٰ کی حقیقت کے ادراک سے عاجز ہونا یہ درحقیقت اس کا ادراک ہے ،اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے راز میں غور و بحث کرنا بڑا شرک ہے۔

---

66) امام ذہبیؒ اس کے حالات میں لکھتے ہیں:المتكلم البارع هشام بن الحكم الكوفي الرافضي المشبه المعثر، وله نظر وجدل وتواليف كثيرة.قال ابن حزم: جمهور متكلمي الرافضة كهشام بن الحكم وتلميذه أبي علي الصكاك، وغيرهما يقولون: بأن علم الله محدث وأنه لم يعلم شيئا في الأزل فأحدث لنفسه علما.قال: وقال هشام بن الحكم في مناظرته لأبي الهذيل: إن ربه طوله سبعة أشبار بشبر نفسه.(سير أعلام النبلاء)قال الإمام عبد القاهر البغدادى :زعم هشام بن الحكم أن معبوده نور ساطع يتلألأ كالسبيكة الصافية من الفضة, وكاللؤللؤة المستديرة من جميع جوانبها الخ.(الفرق بين الفرق)

67) شرح العقائد العضدية :177/1

بہر حال معتزلہ نے جب شیعوں سے اس قسم کی باتیں سنیں، تو انہوں نے کہا کہ آپ لوگوں کی باتیں غلط ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ جسم سے منزہ ہے، اور اس بات پر شیعوں کے ساتھ بحث و مناظرے کئے۔ یہاں تک کہ شیعوں کا مذہبی رجحان معتزلہ کی طرف ہوا اور بہت سے مسائل میں ان سے متاثر ہوئے۔ مثلا:

(1): معتزلہ جس طرح عذاب قبر کا انکار کرتے ہیں تو شیعہ بھی منکر ہیں۔([68])

(2): معتزلہ صفات باری تعالیٰ کے منکر ہیں تو شیعہ بھی انکار کرتے ہیں۔

(3): مسئلہ امامت میں جو رائے معتزلہ کی ہے تقریباوہی رائے اہل تشیع کی ہے۔

ان کے علاوہ بیسیوں مسائل ایسے ہیں جن میں شیعہ معتزلہ باہم متفق نظر آتے ہیں، اگر چہ شیعہ حضرات یہ بات بالکل نہیں مانتے کہ ہم معتزلہ سے متاثر ہیں۔ لیکن حقیقت یہی ہے اور تاریخ بھی اس بات پر گواہ ہے۔

پھر شیعہ آپس میں مختلف فرقوں میں تقسیم ہوئے۔ جن میں سے بعض "**امامیہ**" **اثنا عشریہ**" ہیں ، یہ لوگ امامت کو بارہ اماموں اور ان کی اولاد میں لازم سمجھتے ہیں، اور یہ سارے کہ سارے ائمہ ان کے ہاں معصوم و مامون ہیں۔ اور بعض نے خلافت بنو عباس میں اسماعیل کے ساتھ لازم کر لیا،([69]) تو یہ فرقہ " **فرقہ اسماعیلیہ** " کے نام سے مشہور ہوا۔ پھر اس فرقے کی مختلف شاخیں ہیں مثلا: "**عبیدیین** "۔ یہ لوگ اپنے آپ کو حضرت فاطمہؓ کی اولاد ثابت کر کے فاطمیین بھی کہا کرتے تھے، اگر چہ حقیقت اس طرح نہیں ہے۔ ([70]) ان کا بڑا عبید اللہ تھا جو پہلے پہل افریقہ آیا، پھر مصر پر حملہ کر کے وہاں اپنا تسلط جما لیا۔ صلاح الدین ایوبیؒ

---

[68]): واضح رہے کہ محققین معتزلہ عذاب قبر کے منکر نہیں ہیں۔ چنانچہ ان کے مذہب کی مستند کتاب "الفائق فی اصول الدین "میں علامہ ملاحمی کی تحقیق یہ ہے کہ معتزلہ عذاب قبر کے قائل ہیں۔ البتہ معتزلہ میں عمرو بن ضرار ایک شاذ معتزلی ہے وہ عذاب قبر کا منکر ہے۔ اسی طرح محققین شیعہ بھی عذاب قبر کے قائل ہیں۔ اس بات کی تصریح ان کی مشہور کتاب "تجرید العقائد "میں نصیر الدین طوسی نے کی ہے۔

[69]) لیکن اہل تواریخ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اسماعیل اپنے والد کی حیات ہی میں فوت ہو چکے تھے۔ واللہ أعلم

[70]) امام کوثریؒ فرماتے ہیں :قال أبو شامة الحافظ فی "أزهار الروضتين فی أخبار الدولتين":ولم يكونوا فاطميين ، وانما كانوا ينسبون إلى عبيد –وكان اسمه سعيدا–وكان يهوديا حدادا بسلمية–بحمص فی الشام–.وقال ابن كثير فی "البداية

نے جب مصر پر حملہ کیا تو اس کو وہاں سے جلاوطن کر دیا، پھر یہ لوگ برصغیر آکر کچھ بلوچستان کی طرف آئے اور وہاں "ذکریان" کے نام سے مشہور ہوئے، بعض شمالی علاقہ جات میں آئے جو "آغاخانی" کے نام سے موسوم ہوئے۔

فرقہ اسماعیلیہ سے پھر ایک اور فرقہ مسئلہ امامت میں اختلاف کی وجہ سے الگ ہوا۔ یہ فرقہ قرامطہ اور باطنیہ[71] کے نام سے مشہور ہوا، اس فرقے کا بڑا "قِرمط" نامی شخص تھا، اس کا عقیدہ تھا کہ قرآن میں جتنے بھی احکامات ہیں ان سے ظاہر مراد نہیں ہے۔ مثلا: صلوۃ ہے تو اس سے ظاہری نماز مراد نہیں بلکہ اس سے باطنی امور مراد ہیں۔ علماء نے اس فرقے کے رد میں کتابیں بھی لکھی ہیں مثلا: حجۃ الاسلام امام غزالیؒ نے "فضائح الباطنية" لکھی ہے جس کا اصل نام "المستظھری" ہے۔ دوسری کتاب "كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة وكيفية مذهبهم وبيان اعتقادهم" ہے جو شیخ محمد بن مالک الحمادی الیمانیؒ نے لکھی ہے۔

والنهاية"(267/12):...كان يهوديا فدخل بلاد المغرب، وتسمى بعبيد الله وادعى أنه شريف علوى فاطمى ، وقال عن نفسه أنه المهدى الخ.(مقدمات الخمس والعشرون)

[71] ابوالمظفر اسفرائنیؒ فرماتے ہیں :الباطنية وفتنتهم على المسلمين شر من فتنة الدجال فإن فتنة الدجال إنما تدوم أربعين يوما وفتنة هؤلاء ظهرت أيام المأمون وهي قائمة بعد(التبصير فى الدين)

=قال الشيخ محمد بن مالك الحمادى اليمانى: وأصل هذه الدعوة الملعونة التي استهوى بها الشيطان أهل الكفرعبد الله بن ميمون القداح في الكوفة....كان ظهوره في سنة ست وسبعين ومائتين من التاريخ للهجرة النبوية.... كان هذا الملعون يعتقد اليهودية ويظهر الإسلام، وهو من اليهود من ولد الشلعلع من مدينة بالشام يقال لها سلمية.... وكان قد خرج في أيام قرمط البقار، وكان اسمه أو لقبه لأنه كان يقرمط في سيره إذا مشى، ولذلك نسب أهل مذهبه ومذهب بن ميمون إلى قرمط لأنهما اجتمعا(قال المحقق محمد عثمان الخشت:معناه أن مذهبهما اتفقا فى الدعوة والاهداف والتعاليم,لا أن عبد الله بن ميمون اجتمع مع قرمط.)وعملا ناموسا يدعوان إليه..... فخرج ميمون إلى الكوفة وأقام بها مدة.... وأما قرمط البقار فإنه خرج إلى بغداد وقتل هناك لا رحمه الله.(كشف أسرار الباطنية)

اسی طرح فرقہ اسماعیلیہ سے ایک اور فرقہ الگ ہوا جو "**فدائی**" کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے عالم اسلام کے بڑے بڑے علماء کو شہید کیا ہے۔ اور خراسان، شام اور دمشق ان علاقوں کے پہاڑوں میں رہتے تھے۔

غرض یہ فرقے اسی طرح پھیلتے چلے گئے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ ہر دور میں ایسی شخصیات پیدا کرتے رہے جنہوں نے ان فرق باطلہ کے ساتھ مناظرے کر کے اسلام کا بول بالا کیا۔ ان شخصیات میں سے امام قلانسیؒ، امام محاسبیؒ، امام کرابیسیؒ، عبد اللہ بن سعیدؒ المعروف بابن الکلاب جیسے جبال العلم بھی ہیں جنہوں نے اہل سنت کی طرف سے بہت خوب دفاع کیا۔ اور ان کے علاوہ ائمہ اربعہ نے بھی اسلام کا بول بالا کیا جو کہ اظہر من الشمس ہے۔ مثلا امام شافعیؒ کا مناظرہ حفص الفرد کے ساتھ۔ اسی طرح امام احمدؒ کا مناظرہ مامون الرشید کے دربار میں خلق قرآن پر۔ اس کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ جو فقہ اور کلام دونو ں میں امام تھے، انہوں نے بھی فرق باطلہ کے ساتھ خوب مناظرے کئے اور حق کا بول بالا کیا۔ جیسا کہ امام صاحب نے خود اس کی تصریح فرمائی ہے۔ کہ میں بیس مرتبہ سے زیادہ بصرہ گیا ہوں اور وہاں اہل بدعات کے ساتھ مناظرے کیے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا چونکہ علم الکلام کے اندر ایک منفرد مقام ہے اس لیے ہمارا اگلا محاضرہ سیدنا امام رحمہ اللہ کے انہیں قربانیوں اور جہود کے حوالے سے ہے۔

تیسرا محاضرہ

مباحث

⇐ علم کلام میں امام ابو حنیفہؒ کا بلند پایہ مقام

⇐ امام صاحبؒ کے اہل بدعت سے مباحثے

⇐ امام صاحبؒ کی بلند پایہ تصانیف اور ان کی شروحات

امام ابو حنیفہؒ اور علم کلام

ہمارا سماجی المیہ ہے کہ دین کی تعبیر و تفہیم اور تطبیق کا عمل انجام دینے والی شخصیات کی اختصاصی شہرت ان کے دیگر کمالات کے اظہار میں مانع بن جاتی ہے۔ انہی حضرات کی فہرست میں امام الائمہ، سراج الامۃ، امام ابو حنیفہؒ بھی شامل ہیں۔ آپ نے فقہ میں مثالی خدمات انجام دینے کے ساتھ علم کلام، سیاست اور عربیت میں بھی گراں قدر کام کیا ہے لیکن بد قسمتی سے جس طرح خلافت کے قیام و حفاظت کے لیے آپ کی سیاسی کردار اور فکر پر کوئی قابلِ ذکر ترکیز نہیں، اسی طرح علم کلام اور عقیدہ کی معرفت و حقیقت بینی میں بلند مقام اور عقیدہ کے حوالے سے آپ کی گراں قدر خدمات اور پیہم کوششوں کا تذکرہ بھی حد درجہ ماند ہے۔

عام فقہی مسائل تک اُمت کی رہنمائی میں کوئی ادنی کسر نہ چھوڑنے والی شخصیت ایمان و عقیدہ کے باب میں کیونکر تغافل برت سکتی تھی، آپ کی دور رس نگاہ نے جہاں فقہی میدان میں امت مسلمہ کے مستقبل کو درپیش خطرات و مسائل کا حل مہیا کیا، وہاں معاشرہ میں پھیلائے جانے والے غلط نظریات، باطل افکار اور غلط عقائد کے خلاف بھی بند باندھنے کی سعی کی، اسی کا مظہر تھا کہ آپ نے علم کلام و عقیدہ کو بھرپور توجہ دی، اس کے ذریعے گمراہ فرقوں کی بیخ کنی کی، ان کے وساوس کی حقیقت کو کھولا اور مسلسل بحث و مباحثہ سے ان کے دانت کھٹے کیے۔ یہاں تک کہ اس فن میں آپ امامت کے درجہ پر فائز ہوئے۔

علم کلام: امام صاحب کا بلند مقام اور اختصاصی مہارت:

متقدمین اور متاخرین کی کتابوں میں بیسیوں شہادتیں موجود ہیں کہ امام صاحبؒ علم کلام میں درجہ امامت پر فائز تھے، اپنے اور پرائے سبھی اس کے قائل رہے ہیں۔ مشہور مورخ ابن خلکان نے اپنی کتاب "وفیات الاعیان" میں امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

الناس كلهم عيال على ثلاثة :على مقاتل بن سليما ن فى التفسير ،
على زهير بن ابى سلمة فى الشعر، على أبي حنيفة فى الكلام -(علمى

دنیا کے) تمام لوگ تین آدمیوں کے خوشہ چین ہیں: تفسیر میں مقاتل بن سلیمان کے، اشعار میں زہیر بن ابی سلمہ کے اور علم کلام میں امام ابو حنیفہ کے۔

ایک جلیل القدر امام کی طرف سے علم کلام میں امام صاحبؒ کی مہارت کا اعتراف و اقرار آپ کی جلالتِ شان اور مہارت تامہ کی دلیل ہے، گویا امام شافعیؒ کے ہاں فقہ کی مانند علم کلام و عقیدہ میں بھی امام صاحبؒ کو سب پر فوقیت اور سبقت حاصل ہے۔ یہ محض عقیدت کا اظہار نہیں بلکہ علم کلام کے کیے امام موصوفؒ کی اُٹھائی گئی مشقتوں، اہل حق کی نمائندگی میں فرقِ باطلہ پر بٹھائی گئی دھاک اور علم کلام کے اصول و قواعد کی تعلیم کا بیان ہے، گویا بعد میں عقائد کی صحیح تعبیر و تشریح اور فرقِ باطلہ کی تردید کا جو کام ہوا ہے، امام صاحبؒ کی کاوشیں ان کے لیے مدد و معاون بنی ہیں۔

پانچویں صدی کے مشہور متکلم امام عبد القاہر البغدادیؒ اپنی کتاب "التبصرة البغدادية المعروف بأصول الدين" میں اس بات کو اور زیادہ واضح انداز میں بیان کرتے ہیں:

"أول متكلمي أهل السنة من الفقهآء أبوحنيفة، ألف فيه الفقه الأكبر ، والرسالة فى نصرة أهل السنة" فقہائے اہل سنت میں اولین متکلم امام ابو حنیفہؒ ہیں جنہوں نے علم کلام میں الفقہ الاکبر نامی کتاب لکھی اور اہل سنت کی حمایت میں الرسالۃ لکھا۔ (غالباً عثمان البتیؒ کے نام لکھا گیا خط مراد ہے۔)

امام صمیریؒ کہتے ہیں:

إن الإمام أبا حنيفة كان متكلم هذه الأمة فى زمانه و فقيههم فى الحلال والحرام۔ امام صاحبؒ اپنے وقت میں امتِ مسلمہ کے سب سے بڑے متکلم اور حلال و حرام کی تمیز و توضیح میں فقیہ و مجتہد تھے۔

شافعی مورخ و محدث خطیب بغدادیؒ نے اپنی کتاب "تاريخ مدينة السلام" میں امام صاحبؒ کا یہ قول نقل فرمایا ہے:

"كنت أنظر فی الكلام حتی بلغت فيه مبلغا يشار إلي فيه بالأصابع" میں علم کلام میں غور و فکر کرتا رہا یہاں تک مجھے اس میں ایسی مہارت حاصل ہوگئی کہ لوگ اس میں میرا حوالہ دینے لگے۔

امام صاحبؒ نے چاروں طرف سے اہل بدعت اور اہل ہوی کی اُٹھتی ہوئی آوازوں سے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ علم کلام کی طرف خوب توجہ دی جائے، چنانچہ گیارہویں صدی کے محقق اور اصولی علامہ کمال الدین بیاضیؒ اپنی کتاب "اشارات المرام عن عبارات الإمام" میں لکھتے ہیں:

"أبوحنيفة أول من دون الاصول الدينية ، وأتقنها بقواطع البراهين ، فی مبادی أمر، بعيد رأس المأة الأولی ، وانما كانت رسائل من تقدمه فی رد الخوارج و القدرية" امام صاحبؒ وہ پہلی شخصیت ہیں جنہوں نے اپنے ابتدائی زمانے میں پہلی صدی کے تھوڑے ہی بعد اصول دین کو باقاعدہ مرتب کیا، امام صاحبؒ سے پہلے جن لوگوں نے اس موضوع پر لکھا تھا وہ محض قدریہ اور خوارج کی تردید پر مشتمل تھا، باقاعدہ اصولی باتیں نہیں تھیں۔

علم کلام: امام صاحبؒ کے اہل بدعت سے مباحثے:

امام موفق مکیؒ "مناقب أبي حنيفة" میں امام ابو حفص صغیرؒ سے روایت کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ علم کلام کے ساتھ وابستہ رہے، اسی کے ذریعے اہل بدعت سے گفتگو اور مباحثہ کرتے، اس میں اس قدر مشغول رہے کہ ان کو علم کلام میں مہارت حاصل ہوگئی۔

امام صاحبؒ نے جب علم کلام میں امامت کا درجہ حاصل کیا تو باقاعدہ اہل بدعت سے انہی کے ہاں جاکر مناظرے کیے اور کوئی آپ کے سامنے ٹھہر نہ سکا، صرف بصرہ ہی کو لیجیے جو امام صاحبؒ کے دور میں ہر قسم کے فتنوں کا مرکز تھا، علامہ کوثریؒ نے بصرہ کو "بندر الآرآء والنحل" کے نام سے یاد کیا ہے۔ امام صاحب بیس سے زیادہ مرتبہ بصرہ تشریف لے گئے اور وہاں خوارج، شیعہ، قدریہ اور دہریہ وغیرہ سے علمی گفتگو کی، بلکہ بعض مرتبہ سالہا سال بصرہ میں مناظروں کا میدان سجائے رکھا۔ تاریخ میں امام صاحبؒ کے

روئیدادِ مناظرہ مل جاتے ہیں ان میں دلائل کے شہسوار نظر آتے ہیں، اگر ان مناظروں اور مباحثوں کو کوئی صاحب ذوق کتابوں سے تلاش کر کے اکٹھا کر لے تو اچھی خاصی جلد تیار ہو سکتی ہے۔

امام فخر الدین رازیؒ اپنی کتاب "المطالب العالية من العلم الالهي" میں امام صاحبؒ کی دہریوں اور کے ساتھ ایک گفتگو نقل کرتے ہیں: "امام ابو حنیفہؒ دہریوں کے لیے برہنہ تلوار تھے، دہریے ہمیشہ اس کوشش میں ہوتے کہ کوئی موقع ہاتھ آجائے کہ امام صاحبؒ کا قصہ تمام کر دیں، ایک مرتبہ امام صاحبؒ اپنی مسجد میں تشریف فرما تھے کہ اچانک دہریوں نے اپنی تلواروں کے ساتھ آپ کو گھیر لیا اور آپ کو قتل کرنے کے ارادے سے آگے بڑھنے لگے، امام صاحبؒ نے فوراً کہا: اس شخص کے بارے میں کیا کہتے ہو جو یہ بیان کرے کہ سمندر میں میں نے ایک بڑی کشتی دیکھی، جو سامان سے لدی ہوئی تھی، اس پر بھاری بوجھ ڈالا گیا تھا ،سمندری طوفان و امواج نے اس کو آگھیرا اور کشتی خود بخود ایسے حالات میں آرام سے سفر طے کر رہی تھی، اس میں ملاح تھا نہ کپتان، خود ہی چل رہی تھی۔ امام صاحبؒ نے فرمایا: کیا اس شخص کا یقین کرو گے؟ دہری کہنے لگے نہیں نہیں!! امام صاحبؒ نے برجستہ فرمایا: کشتی ملاح کے بغیر کبھی سمندر میں نہیں چل سکتی، ہماری عقل اس کو نہیں مانتی، تو اللہ تعالیٰ کی اتنی بڑی کائنات جس کی وسعت مشاہد ہے کسی خالق کے بغیر چل سکے گی ؟ دہریوں نے جب یہ سنا تو رونے لگے اور امام صاحبؒ سے کہا: آپ سچ فرماتے ہیں۔"

اس واقعے سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے علم کلام کے ذریعے کتنے لوگوں کو راہ راست پر لگانے کی سعی کی ہو گی، کتنے لوگ آپ کے ہاتھ پر توبہ تائب ہوئے ہوں گے۔ اسی کا ذکر کرتے ہوئے امام بخاری و مسلم رحمہما اللہ کے دادا استاد حافظ خریبیؒ فرماتے ہیں: تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ امام صاحبؒ کے لیے ہر نماز میں دعا کیا کریں کیونکہ انہوں نے مسلمانوں کے دین و سنت و فقہ کو محفوظ کیا ہے۔

امام صاحبؒ کی طرح ان کے معروف شاگرد بھی علم کلام میں کامل دسترس رکھتے تھے۔ مناقب کردری میں خالد بن زید عمریؒ سے منقول ہے: امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگرد ابو یوسف، محمد، زفر، حماد بن ابی حنیفہ رحمہم اللہ نے تمام اہل بدعت کے ساتھ انتصارِ حق کے لیے مناظرے کیے ہیں، بیشک وہ سب ائمہ علم تھے اور مخالفین کو مناظرے میں شکست دیتے تھے۔

علم کلام: امام صاحب کی بلند پایہ تصانیف:

متقدمین اسلام میں امام صاحبؒ ہی وہ واحد شخصیت ہیں جنہوں نے اپنے بعد علم کلام کے موضوع پر وافر ذخیرہ چھوڑا ہے، جس سے رہتی دنیا تک استفادہ کیا جائے گا، امام صاحبؒ کی علم کلام میں تقریباً پانچ کتابیں ہم تک پہنچی ہیں، ہر کتاب اور اس کی شروحات کا مختصر تذکرہ کر دینا مناسب ہے۔

1: الفقہ الاکبر بروایۃ حماد بن ابی حنیفۃ اور اس کی شروحات:

یہ علم کلام میں امام صاحب کی سب سے مشہور اور متداول کتاب ہے، جس میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے حوالے سے مباحث کے علاوہ رسالت و قیامت، عذابِ قبر اور پل صراط کا عقیدہ اور قضاو قدر کے مباحث سلجھے ہوئے انداز میں ذکر کیے گئے ہیں۔

امام صاحب کی اس جامع متن کی اہمیت کا اندازہ آپ اس سے لگا سکتے ہیں تقریباً ہر قرن کے متکلمین اور فقہاء نے اس کی شرحیں لکھی ہیں، ہم قارئین کی ضیافت طبع کے لیے چند شروح کا ذکر کرتے ہیں:

الفقہ لأکبر اور اس کی شروحات:

1: شرح الفقہ الاکبر للامام ابو المنتہی المغنیساوی (939ھ) یہ بھی متداول اور مشہور ہے اور کافی مدارس میں داخل نصاب ہے اور راقم بھی اس شرح کا کئی سالوں سے بحمد اللہ درس دے رہا ہے۔([72])

2: "القول الفصل شرح الفقہ الاکبر" للامام محی الدین بہاء الدین (954ھ) یہ شرح خالص عقلی اور مضبوط استدلالات سے مزین ہے جو بیروت دار الکتب العلمیۃ سے شائع شدہ ہے۔([73])

3: "منح الروض الازہر فی شرح الفقہ الاکبر": یہ ملا علی قاریؒ (متوفی 1014ھ) کی مشہور شرح ہے جس میں متن کی ہر ہر عبارت کی پوری توجیہ و تشریح ہے، متعدد جگہوں سے یہ شرح شائع ہو چکی ہے، سب سے اچھی تحقیق شیخ وہبی سلیمان غاوجی کی دار الابشائر الاسلامیہ بیروت سے چھپی ہے۔([74])

---

[72]) یہ شرح مکتبہ حقانیہ پشاور سے چھپی ہے۔

[73]) یہ کچھ عرصہ پہلے مکتبۃ الانصاف مردان سے چھپ کر منظر عام پر آئی تھی، جو کہ اب ختم ہے۔

4: شرح الفقہ الاکبر للامام بحر العلوم عبد العلی اللکھنوی: علامہ لکھنویؒ ہند میں علوم و فنون میں کامل دستگاہ رکھتے تھے اور ہندوستان اگر ان کے علم پر ناز کرے تو بجا ہے، ان کی چند ہی تصانیف ہیں جو انگلیوں پر گنی جا سکتی ہیں ، لیکن ہر کتاب حرف اول اور حرف آخر کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کی یہ شرح فارسی زبان میں الرحیم اکیڈمی کراچی سے چھپی ہے جو بہترین استدلالات پر مشتمل ہے، اس کا اُردو ترجمہ بھی ہو چکا ہے مگر تاہنوز طبع نہیں ہو سکا۔

2: الفقہ الابسط اور اس کی شروحات:

امام صاحب کی دوسری کتاب "الفقہ الابسط" ہے جس کی روایت آپ کے شاگرد ابو مطیع بلخیؒ نے کی ہے، یہ رسالہ بھی اپنی جگہ ایک جامع متن ہے اور علم کلام کے قیمتی فوائد و جواہر اس میں مندرج ہیں، یہ کتاب بھی علماء کی مخدوم رہی ہے، کئی متقدمین حضرات نے اس کی شروح لکھی ہیں، مثلا:

1: شرح الفقہ الابسط للامام ابی اللیث (متوفی 373ھ): یہ چند واسطوں سے امام صاحب کے شاگرد ہیں، یہ شرح علامہ کوثریؒ نے اپنی تحقیق کے ساتھ مطبعۃ الانوار مصر سے شائع کی ہے۔

2: شرح الفقہ الابسط لعبید اللہ العلوی: یہ مجلس علمی ڈابھیل سے شائع ہوئی ہے۔

3: شرح الفقہ الابسط للشیخ محمد الحسینی المعروف بہ گیسو دراز: یہ شرح ناقص ہے، حضرت نفیس شاہ حسینیؒ لاہور کے مکتبہ میں اس کا مخطوط موجود ہے۔

3: الوصیۃ اور اس کی شروحات:

رسالہ "الوصیۃ" آپ نے وصیت کی شکل میں تحریر فرمایا ہے، اس میں اہل سنت کے بہت سے عقائد نہایت خوبصورت انداز میں ذکر کیے گئے ہیں، اس رسالے کی چند ایک شروحات مندرجہ ذیل ہیں:

---

[74]) یہ شرح دار الکتب پشاور سے چھپ چکی ہے۔

1: شرح الوصیۃ: اکمل الدین بابرتی (متوفی 786ھ) کی تصنیف ہے، علامہ بابرتی اپنے زمانے کے مشہور فقیہ، اصولی اور متکلم ہیں اور ان کی تصانیف جودت میں مشہور ہیں، ان کی یہ شرح بہترین تحقیق کے ساتھ دارالفتح اردن سے شائع ہوئی ہے۔

2: الجوھرۃ المنیفۃ شرح الوصیۃ: ملا حسین اسکندریؒ نے لکھی ہے، اس شرح کا اکثر حصہ علامہ بابرتیؒ کی شرح سے مستفاد ہے، حیدر آباد دکن سے مطبوع ہے۔

3: ظھور العطیۃ شرح الوصیۃ: للامام احمد الحصونی۔

4: شرح الوصیۃ: لنور الدین ابراھیم بن الحسن آفندی الاسکندری۔

اس رسالے کا ایک نسخہ دار ابن حزم نے چھاپا ہے جس پر ابن ابی العز، ابن باز اور دوسرے غیر مقلدین حضرات کے انحرافات موجود ہیں۔

4: العالم والمتعلم اور اس کی شرح:

اس رسالے میں امام صاحب نے اپنے شاگرد ابو مقاتل حفص بن مسلم السمرقندی کے بعض کلامی سوالات کے جوابات دیے ہیں، اس متن کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ امام ابو بکر محمد بن فورک الانصاریؒ (406ھ) جیسے ماہر اور مایہ ناز متکلم نے اس کی شرح کی ہے یہ شرح مطبوع ہے اور نیٹ سے بھی ڈاون لوڈ کی جاسکتی ہے۔

5: الرسالۃ الی عثمان البتیؒ:

یہ درحقیقت امام صاحب کا خط ہے جو انہوں نے بصرہ کے مشہور تابعی عثمان البتیؒ کے نام لکھا ہے، موصوف بڑے درجہ کے فقیہ تھے، حضرت انس بن مالک سے شرف روایت بھی حاصل ہے، 143ھ میں آپؒ کی وفات ہوئی ہے، اس خط میں امام صاحب نے ان کو مختلف عقائد اہل سنت سے روشناس کرایا ہے، بالخصوص مسئلہ ارجاء پر خوب روشنی ڈالی ہے، اسی سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانہ کی علمی مجلسوں میں علم کلام کے ذیلی مباحث کا کس قدر چرچا اور رواج تھا، کیونکہ فتنے سر اُٹھا رہے تھے، بسا اوقات اہل سنت کی کسی تعبیر کو بھی نشانے پر لیا جاتا تھا، جیسا کہ مسئلہ ارجاء میں ہوا۔

پانچوں کتابوں کا مجموعہ متن اور اس کی شرح :

یہ پانچ کتابیں امام صاحب سے عقائد کے متعلق ہم تک پہنچی ہیں، علم الہدی امام ابو منصور ماتریدیؒ (م333ھ) نے اپنی کتابوں کا مدار انہی پر رکھا ہے اور اہل سنت کے موقف کی نئے اسلوب میں وضاحت کی ہے۔

گیارہویں صدی کے معروف متکلم، محقق، امام کمال الدین بیاضیؒ نے امام صاحب کی ان پانچ کتابوں کی منقح تلخیص تیار کی ہے، اس کا نام "الاصول المنیفۃ للامام ابی حنیفۃ" ہے، یہ چند سال پہلے ترکی سے شائع ہوئی ہے۔ خود امام بیاضیؒ نے ہی اپنے مجموعہ متن کی بہترین شرح لکھی ہے، جس کا نام "اشارات المرام من عبارات الإمام" رکھا ہے، مطبعۃ الانوار سے یہ کتاب چھپی ہے اور الحمد للہ پاکستان میں زم زم پبلشرز کراچی نے اس نسخے کی تصویر چھاپی، ہمارے استاد محقق کبیر حضرت مولانا محمد امین اورکزئی شہیدؒ اکثر یہ تمنا کرتے تھے کہ یہ کتاب پڑھائی جاتی تو بہت اچھا ہوتا۔ علامہ کوثریؒ کے اندازے کے مطابق اہل السنۃ والجماعۃ ماتریدیہ کی مطبوع کتابوں میں اب تک سب سے منقح و مرتب شرح یہی ہے۔

امام طحاویؒ (م321ھ) نے بھی امام صاحب کی کتابوں کو پیش نظر رکھ کر ایک جامع متن تیار کیا ہے جس کا نام "بیان عقیدۃ فقہاء الملۃ ابی حنیفۃ وابی یوسف و محمد بن الحسن" رکھا۔

امام صاحب کی طرف غلط منسوب کتاب پر تنقیدی نظر:

واضح رہے عقائد کی بعض کتابیں امام صاحب کی طرف جھوٹ منسوب کی گئی ہیں۔ ان میں سے ایک کتاب "ان اللہ فی السمآء دون الارض" ہے۔ محققین نے امام صاحب کی طرف اس کی نسبت کو بھرپور انداز سے رد کیا ہے، چنانچہ اس کی سند میں نعیم بن حماد راوی ہیں اور وہ امام صاحب سے متعلق جھوٹ گھڑتا تھا، نعیم بن حماد مجسم تھا۔ اسی سند کے دوسرے راوی نعیم بن حماد کے سوتیلے باپ اور استاذ نوح الجامع ہیں، جن کی جلالت قدر فروع میں تو مسلم ہے، لیکن عقائد میں تجسیم کے قائل تھے، خود الجامع کے سوتیلے باپ رئیس

المجسمہ مقاتل بن سلیمان تھے۔ آپ اندازہ لگائیں کہ کیا اس سند سے امام صاحب کی کتاب ثابت ہو سکتی ہے؟!!

امام صاحب: غلط منسوب عبارات کا جائزہ:

عصر حاضر میں اہل بدعت نے اپنے باطل عقیدے کی تائید کے لیے امام صاحب کی عبارات میں قطع و برید کر کے نقل کرتے ہیں تاکہ تجسیم و مکان کا باطل نظریہ امام صاحب کے سر تھوپ دیں، جو سراسر غلط اور ظلم ہے، اس کی ایک مثال یہ ہے: امام صاحب سے ابو مطیع بلخی نے پوچھا: اگر کوئی اس طرح کہے کہ مجھے پتہ نہیں کہ میرا رب آسمان میں ہے یا زمین میں۔ تو امام صاحب نے فرمایا: وہ آدمی کافر ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں " الرحمن علی العرش استوی" اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوئے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا عرش سات آسمانوں کے اُوپر ہے۔ پھر میں نے کہا کہ اگر کسی کا یہ عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے، لیکن اللہ کے عرش کا مجھے پتہ نہیں کہ آسمان میں ہے یا زمین میں، تو امام صاحب نے فرمایا: یہ بھی کافر ہے، اس لیے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے اوپر ہونے کا انکار کیا۔

امام صاحبؒ کی طرف منسوب مذکورہ عبارت میں تحریف کی گئی ہے، جس کی وجہ سے اس عبارت کی درست تفہیم ممکن نہ رہی۔ عبارت مذکورہ کو اگر اصل مرجع میں دیکھ لیا جائے تو اشکال خود بخود زائل ہو جائے گا۔ امام صاحب سے ان کے متعدد کبار شاگردوں نے الفقہ الاکبر روایت کی ہے، مذکورہ عبارت ابو مطیع بلخیؒ کی الفقہ الاکبر (ص:607) ضمن مجموعۃ العقیدۃ و علم الکلام میں درج ہے۔ فقہ اکبر بروایت ابو مطیع بلخیؒ کو الفقہ الابسط سے بھی پہچانا جاتا ہے۔ چنانچہ اصلی عبارت یوں ہے:

"قال أبو حنيفة : من قال لا أعرف ربی فی السمآء أو فی الارض فقد كفر ، وكذا من قال : إنه على العرش ، ولا أدرى العرش أفی السمآء أو فی الارض - "امام صاحب فرماتے ہیں: جس نے کہا: میں نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے یا زمین میں، تو اس نے کفر کیا اور اسی طرح جس

نے یہ کہا: اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے (فوقیت حسی کے ساتھ) اور کہا کہ میں نہیں جانتا کہ عرش آسمان میں ہے یا زمین میں، تو اس نے کفر کیا۔

اصل عبارت یہ ہے جس میں تحریف کی گئی ہے۔ چنانچہ ہم اصل ماخذ اور مرجع سے عبارت نقل کی تا کہ کوئی اشکار باقی نہ رہے۔ امام صاحب اس شخص کو کیوں کافر قرار دیتے ہیں جو یہ کہے کہ میں نہیں جانتا کہ اللہ آسمان میں ہے یا زمین پر؟ اس جملے کا مطلب فقہاء نے خود بیان فرمایا ہے، امام سمرقندیؒ (م373ھ) الفقہ الاکبر میں اس عبارت کو واضح کرتے ہیں کہ مذکورہ عبارت میں کفر کی وجہ یہ ہے کہ قائل اللہ تعالیٰ کے لیے مکان کا تاثر دے رہا ہے اور مکان ثابت کرنے سے وہ مشرک بن جاتا ہے (اس لیے کہ جب عرش اللہ تعالیٰ کے لیے مکان اور مستقر ہوا، تو اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا لازم آئے گا اور جسم پر فنا آتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم اور جسمیت، مکانیت اور زمانیت سے پاک ہے۔)۔

امام سمرقندیؒ امام ابو حنیفہؒ کی عبارت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "الرحمن علی العرش استوی" پھر قائل نے کہا: میں اس آیت پر ایمان لاتا ہوں لیکن میں نہیں جانتا کہ عرش آسمان میں ہے یا زمین میں؟ تو وہ قائل کافر ہو جائے گا، اور کفر کی وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے مکان اور جسمیت کا قائل ہو گیا جو کفر ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ مکان اور جسم سے پاک ہے۔ واضح رہے کہ امام سمرقندیؒ امام صاحبؒ کے تین واسطوں سے شاگرد بھی ہیں، لہذا ان کی تشریح پر مکمل اعتماد ہے، اس عبارت کی یہی تشریح دیگر ائمہ حضرات سے بھی منقول ہے، سب کا خلاصہ یہی ہے کہ امام صاحب اس آدمی کو کافر قرار دیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت اور مکان کا قائل ہے۔

امام اعظمؒ: کتب عقائد کی نسبت کا ثبوت:

ایک بڑا اعتراض جو قدیم زمانے سے چلا آرہا ہے اور بعض لوگ اس کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے عقائد میں کوئی کتاب نہیں لکھی، چنانچہ علامہ شبلیؒ بھی "النعمان" میں یہ دعوی کر بیٹھے کہ الفقہ الاکبر اور عقائد کی دوسری کتابیں امام صاحبؒ سے ثابت نہیں۔ استاذ الکل امام اہل سنت مولانا سرفراز خان

صفدرؒ نے شبلی اعتراضات کے مسکت جوابات دیے ہیں، جنہیں "افادات اہل سنت نمبر" از الشریعہ اکیڈمی ص:443 پر ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، ہم بخوف طوالت ان سے صرف نظر کرکے ان کتابوں کو امام صاحبؒ سے تلقی بالقبول وسند اثابت کریں گے، لیکن قبل ازیں کچھ اصولوں کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ یہ معلوم کرنا کہ کوئی کتاب (بحیثیت مجموعی) کسی فن کی مستند کتاب اور مصدر ہے یا نہیں؟ اور جس مصنف کی طرف اس کی نسبت کی جاتی ہے وہ درست ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق وثبوت کے بنیادی دو طریقے ہیں:

پہلا طریقہ: کسی کتاب کے صحیح النسبت ہونے کا بڑا ثبوت ماہرین کے ہاں اس کا مستند اور معتبر ہونا ہے یعنی وہ اس کتاب کو مصنف ہی کی کتاب قرار دیتے ہوں اور متعلقہ فن کے مواد و معلومات کے لیے اس کتاب کی طرف رجوع کرتے ہوں۔ بالفاظ دیگر مصنف کی طرف اس کتاب کی نسبت تواتر یا کم از کم شہرت ک حد تک پہنچی ہو۔ انتساب کتاب کی تحقیق کے بعد نسخے کی صحت کو جانچنے کا معیار بھی یہی ہے کہ وہ نسخہ ماہرین کے درمیان دائر وسائر اور وہ بحیثیت مجموعی اس کو مستند سمجھتے ہوں۔

دوسرا طریقہ: کتاب کو مصنف سے ثابت کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہمارے زمانے تک اس کتاب کی سند متصل محفوظ ہو، مصنف سے اس کتاب کو ان کے شاگردوں نے براہ راست سن کر، یا پڑھ کر، یا اجازت لے کر حاصل کیا ہو، پھر یہ سلسلہ سارے زمانوں میں تسلسل کے ساتھ قائم ہو۔

لیکن ان دونوں طریقوں میں زیادہ مضبوط اور مستند طریقہ پہلا ہے، کیونکہ ائمہ علم الکلام، ائمہ فقہ و اصول فقہ غرض ہر فریق کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اول الذکر طریقہ سے کتاب کی نسبت اور استناد کو ثابت کرنے کے بعد پھر مصنفِ کتاب تک سندِ متصل کا مطالبہ اور اس کتاب کے کسی حدیث یا مسئلہ یا کسی مواد کے نقل کرنے کو وجودِ اسناد پر موقوف سمجھنا سراسر غلط ہے۔ اہل علم کے ہاں تو مذکورہ قاعدہ روز روشن کی طرح واضح ہے کہ یہ ہر علم و فن کا مسلمہ اور اجماعی قاعدہ ہے، قارئین کی ضیافت طبع کے لیے ایک دو حوالے پیش خدمت ہیں:

1: تدریب الراوی میں ہے:

"حكى الأستاد أبو إسحاق الإسفرئينى الإجماع على جواز النقل من الكتب المعتمدة ،لا يشترط اتصال السند إلى مصنفيها ، و ذلک شامل لكتب الحديث و الفقه"(ج1ص:151)امام ابو اسحاق اسفرئینیؒ نے روایت کی ہے کہ کتب معتمدہ سے نقل کے جواز پر (اہل علم کا) اجماع ہے کہ اس کے لیے مصنفین تک اتصالِ سند ضروری نہیں اور یہ حکم دوسرے علوم کے ساتھ ساتھ حدیث وفقہ کی کتابوں کو بھی شامل ہے۔

2:حافظ ابن حجرؒ "النکت" میں لکھتے ہیں:

"الأمر الرابع : كلامه(ابن صلاح)يقتضى الحكم بصحة ما نقل عن الائمة المتقدمين فيما حكموا بصحته فى كتبهم المعتمدة المشتهرة –لأن الكتاب (المشهور)الغنى بشهرته عن اعتبار الإسناد منا إلى مصنفه : كسنن النسائى مثلا لا يحتاج فى صحة نسبته إلى النسائي إلى اعتبار حال رجال الإسناد منا إلى مصنفه"۔ابن صلاح کے کلام سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ائمہ متقدمین نے اپنی معتمد اور مشہور کتابوں میں سے جس کی روایت کی صحت کا حکم لگایا ہو وہ ہمارے نزدیک بھی صحیح ہو گا، کیونکہ ایک مشہور کتاب اپنی شہرت کی بدولت مصنف تک اسناد سے مستغنی ہوتی ہے، سنن نسائی کی امام نسائی کی طرف نسبت صحیح ہونے کے لیے مصنف تک اسناد کے رجال کے احوال کا جائزہ لینے کی کوئی حاجت نہیں

۔

خلاصہ کلام یہ کہ جو شخص کسی مشہور اور صحیح نسخے والی کتاب سے نقل کرنے کے لیے مصنف تک سندِ متصل کا ہونا ضروری سمجھتا ہے، اجماع اس کی مخالفت کرتا ہے۔اس مسلم اصول کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ تفسیر، احادیث، کلام اور فقہ، فتاویٰ سمیت تمام کتب مشہورہ متداولہ جو اپنے اپنے فن میں ماہر

ین فن کے مابین دائر وسائر اور متلقی ہیں، ان سے مسائل عقیدہ، حدیث یا فقہی مسئلہ نقل کرنے کے لیے ان مصنفین تک سند کی تحقیق کی نہ ضرورت ہے اور نہ اس کا مطالبہ درست ہے، کیونکہ ماہرین فن کے مابین ان کے متلقی بالقبول ہونا ہی ان کے مستند ہونے اور مصنفین تک ان کی نسبت صحیح ہونے کی سب سے بڑی ضمانت ہے۔ آخر جو چیز تواتر و اجماع سے ثابت ہو اس کے لیے دوسری دلیل تلاش ہی کیوں کی جائے اور وہ بھی ایک ایسی سند سے جو اگر صحیح اور متصل ہو تو بھی زیادہ سے زیادہ خبر واحد کے قبیل سے ہو گی۔

امام اعظمؒ کی کتابوں کو تلقی بالقبول حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ ان سب کی اسناد بھی ثابت اور موجود ہیں، ان پانچوں کتابوں کی اسانید کو علامہ کوثریؒ نے مستقل طور پر العالم والمتعلم کے مقدمہ میں مفصلا ذکر کیا ہے، وہاں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔ البتہ پہلا طریقہ جو مضبوط اور مستند ہے اس کے ثبوت پر چند نقول پیش خدمت ہیں، جن سے ان کتابوں کی امام صاحبؒ کی طرف نسبت کا ثبوت واضح ہو جائے گا۔

امام ابو الیسر بزدویؒ (م493ھ) جو فخر الاسلام بزدویؒ کے بھائی ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

"وقد صنف الإمام فيها(العقائد)كتبا وقع بعضها إلينا، وعامتها محاها و غسلها أهل البدع و الزيغ ، ومما وقع بعضه إلينا كتاب العالم والمتعلم و كتاب الفقه الأكبر-" امام صاحب نے علم کلام میں کئی کتابیں لکھی ہیں، جن میں بعض ہم تک پہنچی ہیں اور اکثر کو اہل بدعت نے مٹا دیا ہے، ان میں سے جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں کتاب العالم والمتعلم اور الفقہ الاکبر ہیں۔

ومن أراد أن يتحقق أن لا خلاف بين الفريقين في هذه الجملة فلينظر فيما صنفه أبو حنيفة رحمه الله في الكلام وهو كتاب العالم و المتعلم وفيه الحجج القاهرة على أهل الإلحاد والبدعة وقد تكلم في شرح اعتقاد المتكلمين وقرر أحسن طريقة في الرد على المخالفين وكتاب الفقه الأكبر الذي أخبرنا به الثقة بطريق معتمد

وإسناد صحيح عن نصير بن يحيى عن أبي مطيع عن أبي حنيفة وما جمعه أبو حنيفة في الوصية."جو اس بات کی تحقیق کرنا چاہتا ہو کہ حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان کوئی اہم اختلاف نہیں ہے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کی علم کلام میں کتاب العالم والمتعلم پڑھے، اہل بدعت اور الحاد کے خلاف اس کتاب میں مضبوط دلائل ہیں، اور متکلمین کے عقائد کی پوری وضاحت اور مخالفین پر احسن طریقے سے رد ہے، اسی طرح ان کی دوسری کتاب الفقہ الاکبر جو ہمیں صحیح سند، معتمد طریقے اور ثقہ راوی "نصیر بن یحیٰ عن ابی مطیع عن ابی حنیفہ" کے طریق سے پہنچی ہے، اسی طرح امام صاحب کی کتاب الوصیۃ بھی ہے۔

یہ امام ابو المظفر (م 471ھ) کی عبارت ہے جو اپنے زمانے کے مشہور اہل سنت متکلمین میں سے ہیں، فقہ اکبر سے مراد یہاں الفقہ الابسط ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ فقہ اکبر کا اطلاق بسا اوقات فقہ ابسط پر بھی ہوتا ہے۔ علامہ کردریؒ "مناقب ابی حنیفہ" میں راقم ہیں: میں نے مولانا شمس الملۃ والدین کردری البراتقینی، العمادی کے خط کو دیکھا ہے کہ دونوں کتابیں العالم والمتعلم اور الفقہ الاکبر امام ابو حنیفہؒ کی ہیں اور اسی پر مشائخ کی ایک بڑی جماعت متفق ہے۔ قدیم مورخ محمد بن اسحاق الندیم "الفہرست" میں لکھتے ہیں:

"وله من الكتب كتاب الفقه الأكبر كتاب رسالته إلى البتي كتاب العالم والمتعلم رواه عنه مقاتل كتاب الرد على القدرية والعلم برا وبحرا شرقا وغربا بعدا وقربا تدوينه رضي الله عنه."

امام صاحب کی یہ کتابیں تلقی بالقبول کے ساتھ ثابت ہیں، چنانچہ محقق بیاضی نے قرون اولیٰ سے لے کر اپنے زمانے تک کے تقریباً 30 بڑے علماء کا ذکر کیا ہے جنہوں نے ان کتابوں کی امام ابو حنیفہؒ کی طرف کی ہے، ان علماء میں امام فخر الاسلام بزدویؒ، امام سغناقیؒ، امام اتقانی صاحب الشامل، امام جلال الدین الکولانیؒ، امام کاکیؒ، عبد العزیز بخاری صاحب الکشف، بابرتیؒ، نسفیؒ، شیخ الاسلام الیاس صاحب الفتاوی، امام ابن الہمام صاحب فتح القدیر، اور اسی طرح دیگر اساطین علم وائمہ شامل ہیں، جن کی تفصیل محقق بیاضیؒ نے اشارات المرام میں کی ہے۔

بہر حال اس سے ثابت ہوا کہ یہ پانچ کتابیں امام صاحب ہی کی ہیں اور جو لوگ اختلاف کرتے ہیں وہ ایک اجماعی اور متواتر امر سے اختلاف کرتے ہیں، جس کی طرف چنداں التفات نہیں کیا جائے گا۔ دراصل یہ اعتراض معتزلہ نے اُٹھایا تھا جس کا ائمہ اہل سنت نے کافی وشافی جواب دیا ہے، اس کی تفصیل علامہ زبیدیؒ نے اپنی کتاب "اتحاف السادۃ المتقین شرح الاحیاء" میں کی ہے، اس تفصیل سے ان لوگوں کے شکوک وشبہات بالکل زائل ہو جاتے ہیں جو امام صاحبؒ کی طرف ان کتابوں کی نسبت کرنے میں توقف کرتے ہیں۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين

مصادر ومراجع

(١)التعليق القويم على مقدمة كتاب التعليم للعلامة عبد الرشيد النعماني(٢) أصول الدين للبغدادي (٣) إشارات المرام للإمام البياضي (٤) تاريخ بغداد للخطيب (٥) مناقب أبى حنيفة للموفق (٦) مقدمة تبيين كذب المفتري لابن عساكر (٧)المطالب العالية من العلم الإلهي للإمام فخر الدين الرازي (٨) تذكرة الحفاظ للذهبي (٩) مكانة الإمام أبى حنيفة فى الحديث للعلامة عبد الرشيد النعماني (١٠) مقدمة المحققين على الوصية للبابرتي (١١) حاشية كتاب الأسماء والصفات للكوثري (١٢)الفقه الأكبر لأبي مطيع البلخي (١٣) شرح الفقه الأكبر للإمام أبى الليث السمرقندي (١٤) تدريب الراوي للسيوطي (١٥) الأجوبة الفاضلة للكهنوي (١٦) توجيه النظر للجزائري (١٧) التبصير فى الدين للإسفرائيني (١٨) مقدمة كتاب التعليم لشيخ الإسلام مسعود السندي.

چوتھا محاضرہ

مباحث

⇐ مسئلہ خلق قرآن اور امام احمد بن حنبلؒ کا قید و بند

⇐ دو اہم شخصیات امام ابوالحسن اشعریؒ، امام ابو منصور ماتریدیؒ

⇐ امام ابوالحسن کی تصانیف کا جائزہ

⇐ اہل سنت سے مراد اشاعرہ اور ماتریدیہ ہی ہے

⇐ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین بعض لفظی اختلاف

یونانی فلسفے کا عربی زبان میں منتقل ہونا:

مامون الرشید کے دور میں پہلی مرتبہ یونانی فلسفہ عربی زبان میں منتقل ہوا۔ مامون نے اس کام کے لیے باقاعدہ ایک دار الترجمہ قائم کیا تھا جس میں یہ کام سر انجام ہوتا رہا، مترجمین میں مشہور مترجم حنین عیسائی تھا، جس نے ارسطو، افلاطون اور فیساغورث کا فلسفہ عربی زبان میں منتقل کر دیا، اس کے علاوہ حضرت معاویہؓ کا پوتا خالد بن یزید یونانی زبان میں خاصا مہارت رکھتا تھا تو ان حضرات کے ذریعے یہ بڑا ذخیرہ عربی زبان میں منتقل ہوا لیکن اس کے ساتھ ایک بڑا نقصان یہ ہوا، کہ فلاسفہ کے اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سے متعلق، آخرت اور عالم کے حدوث و قدم کے بارے میں جو غلط نظریات تھے، وہ عربی میں منتقل ہو کر سامنے آگئے، معتزلہ نے ان نظریات کو من و عن قبول کر لیا، جس کی وجہ سے یہ لوگ علمی اعتبار سے بہت مضبوط ہو گئے، عام لوگ حتی کہ مامون الرشید خود ان باطل نظریات سے متاثر ہو کر مسئلہ خلق قرآن جیسے خطرناک عقیدے کا شکار ہو گیا۔ اور اپنی رعایا میں سر عام اعلان کر دیا کہ سارے لوگ اس عقیدے کے حامی بن جائیں، لیکن وزراء کی طرف سے یہ تجویز سامنے آگئی کہ اگر پہلے علماء کو اس عقیدے پر قائل کیا جائے تو عام لوگ خود بخود اس کو تسلیم کر لیں گے۔ مامون چونکہ اس وقت خراسان میں تھا، تو اس کے کہنے پر بغداد کے والی نے علماء کو جمع کیا تاکہ وہ اس باطل عقیدے کو قبول کر لیں، اکثر کو ڈرانے دھمکانے کے بعد عقیدہ خلق قرآن پر قائل کر دیا۔ لیکن ان میں چند ایسی شخصیات تھیں جو اپنے موقف پر پہاڑ کی طرح ڈٹ کر قرآن و حدیث سے دلیل کا مطالبہ کر رہی تھیں۔ ان شخصیات میں سر فہرست امام احمد بن حنبلؒ تھے، دوسرے احمد بن نصر المروزیؒ، تیسرے محمد بن نوحؒ اور چوتھے نعیم بن حمادؒ تھے۔([75]) احمد بن نصرؒ کو تو اسی وقت شہید کر دیا گیا۔ نعیم بن حمادؒ کو جیل میں ڈال دیا گیا اور وہیں ان کی وفات ہوئی۔ باقی امام احمد بن حنبلؒ اور محمد بن نوحؒ

---

[75]) هوأبو عبد الله نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخزاعي المروزي(228 هـ)،: أول من جمع "المسند" في الحديث. كان من أعلم الناس بالفرائض. ولد في مرو الشاهجان، وأقام مدة في العراق والحجاز يطلب الحديث. ثم سكن مصر، ولم يزل فيها إلى أن حمل إلى العراق في خلافة المعتصم، وسئل عن القرآن: أمخلوق هو ؟ فأبى أن يجيب، فحبس في سامرا، ومات في سجنه. (الأعلام للزركلي)

کو مامون کی طلبی پر بغداد سے خراسان کی طرف روانہ کر دیا گیا۔ محمد بن نوحؒ راستے میں وفات پا گئے، دوسری طرف خراسان سے خبر آگئی کہ مامون فوت ہو گئے، لہذا قافلہ بغداد کی طرف واپس لوٹا۔

مامون کے بعد ان کا بھائی "معتصم باللہ" تحت نشین ہوا، معتصم باللہ مسئلہ خلق قرآن کے ساتھ ساتھ رؤیت باری کا بھی منکر تھا۔ ان کا بھی یہ مطالبہ تھا کہ امام احمدؒ اس معاملے میں ہمارا ہمنوا بن جائے، اور علماء کے ذریعے مناظرے بھی کروائے، لیکن امام احمدؒ کے سامنے دلیل کا میدان کون جیت سکتا تھا۔ جب کوئی طریقہ کارآمد نہ ہوا، تو معتصم باللہ نے امام احمدؒ کو پسِ زندان ڈال کر تقریباً 28 مہینے تک قید میں محصور رکھا۔ لیکن معتصم باللہ کو اس سے چین نہیں آیا۔ آخر کار اپنی رعایا میں سر عام اعلان کر دیا کہ فلان تاریخ کو امام احمدؒ سے مسئلہ خلق قرآن پر زبردستی دستخط لیا جائے گا۔ مقررہ تاریخ پر امام احمدؒ دربار میں لائے گئے۔

تاریخ نگار لکھتے ہیں کہ امام احمدؒ جب قید خانے سے نکل رہے تھے تو وہاں قید خانے میں ایک چور نے آپؒ کو مخاطب کر کے کہا اے امام احمدؒ! میں بغداد کا مشہور ڈاکو ہوں، میں اس چوری کی وجہ سے ہزاروں کوڑے کھا چکا ہوں، لیکن پھر بھی چوری سے باز نہیں آیا، ایسا نہ ہو کہ آپ چند کوڑوں کی خاطر اپنے موقف سے ہٹ جائیں۔

بہر حال معتصم باللہ نے امام احمدؒ سے دستخط کا مطالبہ کیا تو آپؒ نے انکار کر دیا، اس پر معتصم باللہ کو بہت غصہ آیا اور جلاد کو بلا کر کوڑوں کا حکم دیا۔ مورخین نے لکھا ہے کہ انہی کوڑوں کے درمیان امام احمدؒ کا ازار کھل کر کھسکنے لگا لیکن اچانک ہی اپنی جگہ چمٹ گیا۔ بعد میں شاگردوں سے فرمایا کرتے تھے کہ اسی دوران میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ یا اللہ اگر میں حق بجانب ہوں تو میری حیا کی حفاظت فرما، چنانچہ ازار بدن پر بغیر سہارے کے تھما رہا۔ اسی سزا کے دوران امام احمدؒ سے بعض درباری مولویوں نے جان چھڑوانے کے لیے تھوڑا نرمی کا مشورہ دیا، اس پر امام احمدؒ فرمانے لگے کہ آج ہزاروں لوگ اس بات کا منتظر ہیں کہ امام احمدؒ جو بات بھی کہیں گے ہم اس کو عقیدہ سمجھ کر قبول کریں گے، تو چند کوڑوں کی خاطر میں ان لوگوں کا عقیدہ کیوں برباد کر دوں؟ جب جلادوں نے 28 کوڑے لگائے تو امام احمدؒ بیہوش ہو گئے۔ اسی وقت معتصم باللہ کو فکر لاحق ہوئی اور بوجہ خوف سزا کو ترک کر دیا۔

معتصم باللہ کے بعد" متوکل باللہ" تخت نشین ہوا، متوکل باللہ میں خرابی یہ تھی کہ حضرت علیؓ کا سخت مخالف تھا۔ لیکن دوسری طرف خوبی یہ تھی کہ معتزلہ کا سخت مخالف تھا۔ اسی وجہ سے امام احمدؒ کو قید سے رہائی دلوائی، اور ساتھ ہی بڑی مرتبت اور اکرام سے نوازا۔

ائمہ اربعہ کی یہ جہود جاری تھی، لیکن یہ جہود ایسی ہیں کہ اس کو اجتماعی جہود نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ شخصیات علم کلام کے میدان کی بنسبت دوسرے میدانوں میں زیادہ مشہور تھیں۔

امام ابوالحسن اشعریؒ:

260ھ میں بغداد شہر میں دین حق کا ایک چاند طلوع ہوا۔ جس کا نام " ناصر السنۃ امام ابو الحسن اشعریؒ" تھا۔ بچپن ہی میں ان کے والد وفات پاگئے تو ان کی ماں نے مشہور معتزلی "ابو علی الجبائی" کے ساتھ نکاح کیا، اور تربیت بھی انہوں نے کی۔ علماء نے لکھا ہے کہ ابو علی الجبائی([76]) کے پاس علم تو بہت تھا لیکن زبان میں لکنت تھی، اس کی بنسبت امام اشعریؒ بہت صاف گو فصیح اللسان تھے۔ چنانچہ اکثر مناظروں میں علی الجبائی امام ابوالحسن اشعری کو بھیجتے، اور جس مناظرے میں بھی جاتے تو جیت کر واپس لوٹتے۔

وقت گزرتا گیا ابوالحسن اشعری کی عمر 40 سال ہوئی، لیکن اسی 40 سال کے دوران ابوالحسن اشعریؒ کو اپنے مذہبِ اعتزال سے بعض باتوں کی وجہ سے دلی نفرت پیدا ہوگئی تھی۔ کبھی کبھار اپنے اساتذہ کے ساتھ بھی بحث میں لگ جاتے، اوران کو اپنے مذہب اعتزال میں لاجواب کردیتے۔ جیسا کہ "شرح عقائد" میں ابو علی الجبائی کے ساتھ مشہور مناظرہ مذکور ہے۔

ایک مرتبہ ابوالحسن اشعری نے ابو علی الجبائی سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ پر "عاقل" کا اطلاق ہوتا ہے کہ نہیں ؟ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ پر عاقل کا اطلاق نہیں ہوتا، وجہ یہ ہے کہ "عاقل" عقل سے ہے اور "عقل" حبس کو کہتے ہیں تو مطلب یہ ہوجائے گا کہ ایک قوت ہے جس نے اللہ تعالیٰ کو محبوس کر رکھا ہے۔ تو ابوالحسن اشعری نے بطور اعتراض دوسرا سوال کیا کہ حکیم کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے کہ نہیں ؟ ابو علی

---

[76]) ان کا پورا نام مُحَمَّدُ بن عَبْدِ الوَهَّابِ البَصْرِيُّ ہے، اور 303ھ کو بصرہ میں ان کی وفات ہوئی ہے۔ (سیر أعلام النبلاء ط الحدیث 11 / 113)

الجبائی نے کہا کہ ہاں ہوتا ہے تو اس پر ابو الحسن اشعری نے کہا کہ حکیم بھی توحِکمة الدابة سے ہے اور حکمة جانور کے لگام کو کہتے ہیں جس سے وہ باندھا جاتا ہے، لہذا اس میں بھی تو حبس کا معنی پایا جاتا ہے۔ اس پر ابو علی الجبائی خاموش ہوا۔ پھر امام اشعری نے خود اس کا جواب دیا کہ اس مسئلے میں ہمارا مذہب درست نہیں بلکہ اہل سنت کا مذہب درست ہے۔ اور اہل سنت کا اصول ہے کہ اسماء اور صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں، شریعت نے جن مواضع میں ان کا ایراد کیا ہے وہاں ان کا اطلاق درست ہو گا اور جہاں شریعت نے ایراد نہیں کیا، وہاں ان کا اطلاق درست نہیں ہو گا، لہٰذا حکیم پر شریعت نے ایراد کیا ہے تو اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر درست ہے اور عاقل پر شریعت نے ایراد نہیں کیا ہے تو اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر درست نہیں ہو گا۔ تو اس قسم کی باتیں چالیس سال تک امام اشعریؒ کے ذہن میں گھومتی رہیں، جو بالاخر ان کے لئے اپنے مذہب اعتزال سے اکتاہٹ کا سبب بنیں۔

امام ابن عساکرؒ "تبيين كذب المفتري" میں لکھتے ہیں کہ ایک دفعہ امام اشعریؒ لوگوں سے پندرہ دن تک غائب رہے، اور جونہی پندرہ دن بعد گھر سے باہر نکلے تو سیدھا جامع مسجد جا کر منبر پر چڑھ گئے اور اعلان کیا" أيها الناس من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي ، أنا محمد بن الحسن الأشعري"۔ اس کے بعد لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے کہ میں نے ان پندرہ دنوں میں اپنے مذہب اور اہل سنت کے مذہب کے دلائل کا جائزہ لیا، جن میں اہل سنت کو میں نے حق بجانب اور صواب پر پایا ہے ،اور اللہ تعالیٰ نے میرے دل میں مذہب اعتزال سے نفرت پیدا کر دی ہے، اس کے بعد منبر پر اپنی قمیص اُتار کر فرمایا کہ جس طرح میں اس قمیص سے خارج ہوا، اسی طرح مذہب اعتزال سے بھی میرا کوئی تعلق نہ رہا۔

اس کے بعد امام اشعریؒ اہل سنت کے ترجمان بن گئے، اور ان کی طرف سے باقاعدہ مناظرے کرتے رہے۔ اور جہاں کہیں پتہ چلتا کہ فلاں شخص نے اہل سنت کے خلاف بات کی ہے، تو فوراً جا کے اس کے ساتھ مناظرہ کرتے۔

جب خراسان میں امام اشعریؒ کی شہرت اور چرچا عام ہوا، تو ان کا ایک شاگرد "ابو عبد اللہ بن خفیف "شیراز سے بغداد میں ان سے ملاقات کے لئے حاضر ہوا۔ بغداد پہنچ کر معلوم ہوا کہ امام اشعریؒ معتزلہ کے ساتھ مناظرہ میں مصروف ہیں۔ ابو عبد اللہ کہتے ہیں کہ جب میں میدان مناظرہ پہنچا تو دیکھا کہ امام اشعریؒ اکیلے تشریف فرما ہیں اور ان کے سامنے معتزلہ کے 20 مناظر بیٹھے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نے باری باری اہل سنت پر اعتراضات کیے۔ امام اشعریؒ نے اہل سنت کی طرف سے ہر ایک کے اعتراضات کے مدلل جوابات دیے، یہاں تک کہ معتزلہ میدان چھوڑ کر بھاگنے پر مجبور ہو گئے، اور امام اشعریؒ میدان مناظرہ میں تنہا رہ گئے۔ ابو عبد اللہ کہتے ہیں کہ میں امام اشعریؒ کے قریب گیا اور حیرانگی کے طور پر پوچھا کہ اے امام! آپ کے کتنے کان اور کتنی زبانیں ہیں کہ آپ نے ہر ایک کے اعتراضات کو سنا اور پھر ساروں کو جوابات بھی دے دیے؟ تو امام اشعریؒ نے فرمایا کہ یہ تو سارا اللہ تعالیٰ کا فضل ہے میرا اس میں کچھ کمال نہیں۔

بہر کیف امام اشعریؒ نے اہل سنت کے دفاع میں اتنی محنت کی کہ بعد میں جب کوئی اپنی نسبت اہل سنت کی طرف کرتا تو کہتا تھا کہ میں اشعری ہوں۔ آپؒ نے اپنے دور میں ایسے مایاناز شاگرد چھوڑ دیے مثلا: ابو بکر باقلانیؒ، ابو اسحاق اسفرائنیؒ، ابو اسحاق شیرازیؒ، ابو الحسن باھلیؒ اور عبد الملک جوینیؒ جنہوں نے بعد میں عالم اسلام کی قیادت سنبھالی۔

امام اشعریؒ کی تصانیف کے بارے میں علماء لکھتے ہیں کہ ان کی تصانیف 55 ہیں جن میں ایک تفسیر بھی ہے جو کہ 450 جلدوں پر مشتمل ہے، لیکن امام ابن عساکرؒ کی رائے یہ ہے کہ امام اشعریؒ کی تصانیف کی تعداد 200 تک پہنچتی ہے۔

بالاخر یہ عظیم شخصیت راجح قول کے مطابق 324ھ کو اس دار فانی سے کوچ کر گئی۔

نوٹ:

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ امام اشعریؒ کی زندگی تین مراحل میں منقسم ہے۔

1: جس وقت مذہب اعتزال پر تھے۔

2:جب ابن کلاب کی رائے اختیار کی (یہ اہل سنت کے بہت بڑے مناظر تھے)۔

3:جب سلف کی رائے اختیار کرلی (غیر مقلدین کے ہاں سلف سے مراد مجسمہ ہیں اور کہتے ہیں کہ سلف کا مذہب تجسیم کا تھا)۔ لیکن غیر مقلدین کی یہ بات بالکل غلط اور بے بنیاد ہے، اس لئے کہ امام اشعریؒ کی زندگی اور سوانح و واقعات پر مستند کتاب "تبيين كذب المفتري اور طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي" ہے لیکن کسی ایک سیرت نگار نے بھی یہ تین مراحل ذکر نہیں کئے ہیں، بلکہ ہر ایک نے یہ لکھا ہے کہ امام اشعریؒ ایک وقت میں معتزلی تھے اور پھر اہل سنت کی رائے اختیار کرلی۔ لہٰذا غیر مقلدین کی یہ بات درست نہیں ہے۔ اس بارے میں مدلل بحث "أهل السنة الأشاعرة لفوزى العنجرى" کتاب (ص:42) میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

نوٹ:

امام اشعریؒ کی تصانیف کے بارے میں علماء نے لکھا ہے کہ ان کی تمام کتابیں ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہیں پہنچیں۔ اس لئے ان پر پورا اعتماد بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اور عدم اعتماد کی وجہ یہ ہے کہ ان کی کتابوں میں مجسمہ نے اپنے اتہامات داخل کئے ہیں۔([77]) مثال کے طور پر امام اشعریؒ کی ایک کتاب ہے "الإبانة عن أصول الديانة" اس میں باقاعدہ مجسمہ نے اپنی باتیں درج کی ہوئی ہیں، علامہ سلیمان غاوجی البانیؒ نے ایک کتاب لکھی ہے "نظرة علمية فى نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى" اور اس میں دلائل کے ساتھ یہ بات ثابت کی ہے کہ "الإبانة" میں مجسمہ نے اپنی طرف سے باتیں شامل کی ہیں، مثلاً: الإبانة مطبوعہ دکتورہ فوقیہ میں لکھا ہے "وأن له سبحانه عينين بلا كيف" حالانکہ محققین اہل سنت فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت یدین تو تثنیہ کے ساتھ ثابت ہے لیکن صفت عینین

---

[77]) كما قال الشيخ العلامة زاهد الكوثرى رحمه الله تعالى فى مقدمة "تبيين كذب المفترى":(والنسخة المطبوعة فى الهند من الإبانة نسخة مصحفة محرفة تلاعبت بها الأيدى الأثيمة ,فيجب إعادة طبعها من أصل موثوق).أهل السنة الأشاعرة:61.

تثنیہ کے ساتھ ثابت نہیں ہے بلکہ مفرد ثابت ہے۔ تو یہاں تحریف ہوئی ہے، اور اس تحریف پر دلیل یہ ہے کہ امام ابن عساکرؒ نے اپنی مایاناز کتاب "تبيين كذب المفتري" میں جابجا "الإبانة" کی عبارات نقل کی ہیں اور ایک جگہ یہ عبارت "وأن له عينا بلا كيف" مفرد کے ساتھ نقل کی ہے، تو پتہ چلا کہ امام ابن عساکرؒ کا اقتباس درست ہے اور مطبوعہ نسخہ محرّف ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اس میں امام ابو حنیفہؒ کی طرف خلق قرآن کی نسبت کی گئی ہے کہ وہ خلق قرآن کے قائل تھے، حالانکہ یہ قول کسی اور کتاب میں منقول نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ امام صاحبؒ کا فتویٰ خلق قرآن کے قائل کے بارے میں بہت سخت ہے کہ "هو كافر بالله" تو پتہ چلا کہ مطبوعہ نسخہ محرّف ہے۔([78]) بہرحال امام اشعریؒ کی تمام کتابوں پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر آپ امام اشعریؒ کے عقائد کا

---

[78].) امام صاحب کی طرف خلق قرآن کے بارے میں منسوب جتنی روایات آئی ہیں من جملہ ان میں ایک روایت یہ ہے: فقد جآء فی الإبانة المطبوعة ص57 (وذكر هارون بن إسحاق الهمدانی عن أبي نعيم عن سليمان بن عيسى القاری عن سفيان الثوری ، قال: قال لی حماد بن أبي سليمان: بلغ أبا حنيفة المشرك أنی منه بریء. قال سليمان: ثم قال سفيان: لأنه كان يقول القرآن مخلوق. یہاں چند باتیں قابل ذکر ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ بعینہ یہی روایت امام بخاریؒ نے اپنی مشہور کتاب "خلق أفعال العباد" میں نقل کی ہے، لیکن وہاں "بلغ أبا حنيفة" کی جگہ "بلغ أبا فلان" ہے۔ اب اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ أبا فلان کون ہے، لیکن متعصبین نے اللہ تعالیٰ کا خوف کیے بغیر یہاں امام أبو حنیفہؒ کا نام ڈال دیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس روایت کی سند میں انقطاع ہے، وہ اس طرح کہ امام ابو الحسن اشعریؒ کی ملاقات ہارون بن اسحاق سے ثابت نہیں ہے، اس لئے کہ ھارون بن اسحاق کی وفات 250ھ میں ہے جبکہ امام اشعریؒ کی ولادت 260ھ میں ہوئی ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اس کی سند میں أبو نعیم ہیں جو سخت قسم کے متعصب ہیں، اور تعصب کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے "حلية الأولياء" میں امام أبو حنیفہؒ کا تذکرہ نہیں کیا ہے، حالانکہ امام صاحبؒ سے کم درجہ کے علماء کا ذکر اس میں موجود ہے۔ اسی وجہ سے محمد بن طاہر مقدسیؒ فرماتے ہیں: ثلاثة من الحفاظ لا أحبهم لشدة تعصبهم وقلة انصافهم: أبونعيم الحافظ ، والحاكم أبوعبدالله , وأبوبكر الخطيب -

چوتھی بات یہ ہے کہ امام اشعریؒ نے "مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين" میں ان لوگوں کا تذکرہ کیا ہے جنہوں نے خلق قرآن کا قول کیا ہے، لیکن وہاں امام صاحب کا نام نہیں ہے۔ اور یہ بات نہ کہی جائے کہ شاید امام اشعریؒ کو یہ بات آخر عمر میں معلوم ہوئی ہو،

مطالعہ کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ہم فکر علماء (ابو بکر باقلانی[79]، عبد الملک جوینیؒ، امام غزالیؒ، امام رازیؒ اور ابن فورکؒ وغیرہ) کی کتابوں کا مطالعہ کریں۔

اس لئے کہ جہاں امام اشعریؒ کی علمیت مسلم ہے تو دوسری طرف امام صاحبؒ کی شہرت اکناف عالم میں اظہر من الشمس تھی۔لہذا یہ بات کہنا کہ امام اشعریؒ کو علم نہ تھا بے محل ہے۔

پانچویں بات یہ ہے کہ امام بیہقیؒ شافعی نے روایات صحیحہ سے ثابت کیا ہے کہ امام صاحبؒ اور ان کے صاحبینؒ خلق قرآن کے قائل نہ تھے۔اس کے علاوہ ''الاسماء والصفات'' میں لکھتے ہیں کہ محمد بن سابق نے قاضی أبو یوسف سے پوچھا کہ:أكان أبو حنيفة يقول: القرآن مخلوق؟''تو انہوں نے فرمایا:''معاذ الله''۔نیز علامہ دشتکیؒ کہتے ہیں کہ میں نے قاضی أبو یوسفؒ سے کہتے ہوئے سنا کہ میری اور امام صاحبؒ کی خلق قرآن کے سلسلے میں گفتگو ہوئی، آخر کار ہماری رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ خلق قرآن کا قائل کافر اور دائرہ اسلام سے خارج ہے۔(ولمزيد التفصيل أنظر :"نظرة علمية" للشيخ وهبى سليمان غاوجى،و"أهل السنة الأشاعرة" للشيخ حمد السنان، وللشيخ فوزى العنجرى)

[79] امام ابو بکر باقلانیؒ (م:403ھ) اپنے دور کے مایہ ناز متکلم اور مصنف تھے۔امام ابن کثیرؒ "البدایۃ والنھایۃ" میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں: كان الباقلاني لا ينام حتى يكتب عشرين ورقة في كل ليلة مدة طويلة من عمره.

امام شھاب الدین تلمساني نے "أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض" میں امام ابو بکر باقلانیؒ کے ایک شاندار مناظرے کے احوال قلمبند کیے ہیں جو خود ان کے زبانی نقل کیے جاتے ہیں۔

قاضی ابو بکر بن طیب باقلانیؒ فرماتے ہیں کہ میں شیراز کی طرف نکلا جب شہر میں داخل ہوا تو امام ابن خفیف (شاگرد امام ابو الحسن اشعریؒ) صوفیاء اور اہل سنت کی ایک جماعت سمیت میرے استقبال کے لیے شہر سے باہر تشریف لائے تھے۔جب ہم ابن خفیف کی درسگاہ میں بیٹھ گئے جہاں پر وہ اپنے ساتھیوں کو امام ابو الحسن اشعریؒ کی "اللمع" کا درس دیا کرتے تھے۔۔۔امام باقلانیؒ ابن خفیف سے فرمانے لگے کہ درس جاری رکھیں، ابن خفیف نے جواباً کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو سلامت رکھیں میری مثال تو پانی کی غیر موجودگی میں تیمم والا ہے، اور جب پانی موجود ہو تو تیمم کی ضرورت نہیں ہوتی۔امام باقلانیؒ کہنے لگے، اللہ آپ کو جزائے خیر عطا فرمائے، آپ تیمم والے نہیں بلکہ آپ کا علم کلام میں پورا پورا حصہ ہے اور آپ تو اہل حق میں ہیں اللہ تعالیٰ آپ کی مدد کرے گا۔

(پھر یہ حضرات "شیراز" سے "فناخسرو" چلے گئے۔)جب وہاں پہنچے تو دیکھا کہ آل بویہ کا عضد الدولہ بادشاہ کے ارد گرد لوگوں کا ہجوم ہے اور معتزلہ کا اثر رسوخ ہے، بادشاہ تخت پر جلوہ افروز ہے، اور ان کے ہاں دربار میں سب سے بڑھ کر شان و شوکت قاضی القضاۃ بشر بن الحسین معتزلی کی تھی یہاں تک کہ بادشاہ اپنے ریاستی امور میں ان کی رائے بہت غور سے سنتا تھا۔

قاضی ابو بکر باقلانیؒ کہتے ہیں جب میں نے یہ منظر دیکھا تو مجھے اچھا نہیں لگا کہ میں لوگوں کے کندھوں کو پلانگتے ہوئے بادشاہ کے پاس پہنچ جاوں۔لیکن پھر میں نے سوچا کہ پیچھے بیٹھنے میں خیر نہیں، اس سے اہل حق کی رسوائی ہوگی۔بہر حال بادشاہ کے دائیں جانب مجلس میں خالی جگہ موجود تھی جہاں پر وزیر اعظم بیٹھتا تھا۔لہذا میں وہاں جاکر قاضی القضاۃ کے بالکل برابر بیٹھ گیا۔میری میری یہ حرکت لوگوں کو اچھی نہیں لگی اور

غصہ ہوگئے۔ کیونکہ یہ ان کے ہاں بہت بڑا جرم تھا۔ مجلس میں سوائے ایک آدمی کے مجھے کوئی نہیں جانتا تھا۔لہذا وہ آدمی قاضی بشر بن الحسین معتزلی سے کہنے لگا کہ یہ وہ شخص ہے جس کو بادشاہ نے پہلے سے اہل سنت کے ترجمان کی حیثیت سے طلب کیا ہے۔

اس کے بعد قاضی بشر نے بادشاہ کو پورے تفصیل سے آگاہ کیا۔ اس وقت دربار میں بغداد کے معتزلہ کا رئیس بھی موجود تھا،اپنے زمانے میں اس سے بڑھ کر کوئی فصیح اللسان اور بڑا علم والا نہیں تھا۔ان کے علاوہ بھی مجلس میں بصرہ کے کافی معتزلہ موجود تھے جن میں سر فہرست ابو اسحاق نصیبی تھے۔

احدب معتزلی نے میرے ساتھ مناظرہ شروع کرتے ہوئے اپنے شاگردوں سے کہا کہ اس (ابو بکر باقلانی) سے پوچھو کہ جس بات کی استطاعت بندہ میں نہ ہو کیا اللہ تعالیٰ بندہ کو اس کا مکلف بنا سکتا ہے کہ نہیں ؟!جب انہوں نے سوال پوچھا تو ابو بکر باقلانی جواب میں فرمانے لگے: کہ اگر تکلیف سے مراد مطلقا اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے تو وہ حکم بندے کی طرف متوجہ ہو چکا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے [قل کونوا حجارۃ اوحدیدا] حالانکہ ہم اس بات پر قادر نہیں کہ پتھر یا لوہا بن سکے۔اور پھر بھی اللہ تعالیٰ نے اس حکم سے ہمیں مخاطب فرمایا ہے۔اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے [أنبؤنی باسماء ھؤلاء إن کنتم صدقین] تو دیکھیے اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے اس چیز کا مطالبہ کیا جو ان کی قدرت سے باہر ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ جس چیز کی مخلوق کو طاقت نہیں پھر بھی ان کو حکم دیا گیا ہے۔پس یہ تکلیف کی پہلی صورت ہوئی۔

اور اگر آپ کی مراد تکلیف سے معنی خاص ہے یعنی وہ امر جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں ممکن ہو تو ظاہر ہے کہ اس بات میں تناقض و تضاد ہے۔اور آپ کا سوال غلط ہے،جو قابل جواب نہیں !کیونکہ آپ نے تکلیف کا لفظ بولا ہے اور تکلیف کے معنی ہیں ایسے فعل کا مطالبہ جس میں بندے کے لیے مشقت ہو اور "مالایطاق" تو نہ مشقت کے ساتھ کیا جاسکتا ہے اور نہ بغیر مشقت کے۔کیونکہ "مالایطاق" محال کے قبیل سے ہے۔

احدب جب سمجھنے لگا کہ میرا بچنا مشکل ہے تو کہنے لگا کہ اے بھائی: آپ سے ایک آسان سی بات کے بارے میں سوال کیا گیا ہے لیکن آپ نے جواب کے بجائے اس کو احتمالات میں الجھادیا۔اس سوال (ھل للہ تعالیٰ أن یکلف الخلق بمالایطیقونہ۔) کا جواب یہ ہے کہ ہاں، اللہ تعالیٰ مکلف بنا سکتا ہے یا نہیں بنا سکتا لیکن آپ نے جواب کے بجائے ادھر اُدھر کی باتیں شروع کیں۔

امام ابو بکر باقلانیؒ فرماتے ہیں جب وہ مجھے احترام سے پیش نہیں آیا۔تو میں نے کہا اے بھائی: آپ کو یہ مسئلہ خوب معلوم ہے اور پھر بھی آپ مجھ سے پوچھ رہے ہیں۔لہذا یا تو آپ سمجھ گئے یا سمجھنے سے قاصر ہو کر دوسری طرف نکل گئے۔لیکن اگر اس مسئلے میں آپ کی کوئی مزید ارائے مطلوب ہو تو فرمایئے ورنہ دوسرا مسئلہ زیر بحث لائیں۔بادشاہ نے احدب معتزلی سے کہا کہ بھائی امام باقلانی نے تو اس مسئلے میں تمام تر احتمالات بیان کر دیے او بطور دلیل آیات قرانیہ بھی پیش کیں،اور دراصل میں نے بھی آپ لوگوں کو استفادے کی خاطر یہاں جمع کیا ہے نہ کہ لڑائی جھگڑے کے واسطے۔امام باقلانی فرماتے ہیں کہ پھر (بادشاہ) مجھے مخاطب کر کے کہنے لگے کہ آپ خود اس مسئلے کی وضاحت کیجیے۔

تو میں نے اس مسئلے کی تقریر یوں کی: مالایطاق کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم وہ ہے جس کی طاقت اس لئے نہیں کیونکہ اس سے (بندہ) عاجز ہے۔اور دوسری قسم وہ ہے جس کی طاقت اس لئے نہیں کیونکہ (بندہ) اس کی ضد کے ساتھ مشغول ہے (اور دو متضاد چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں) اور اس کی مثال یوں سمجھ لیجیے کہ فلاں یہ کام (دوڑ) نہیں سکتا کیونکہ وہ لکھنے میں مشغول ہے اور اسی طرح کی کئی دوسری مثالیں ہیں، مثلا کافر کفر میں بالفعل مشغول ہے تو وہ ایمان کی طاقت نہیں رکھتا اس لئے نہیں کہ وہ ایمان

لانے سے عاجز ہے بلکہ وہ ایمان کی طاقت اس لیے نہیں رکھتا کیونکہ وہ اس (ایمان) کی ضد کے ساتھ مشغول ہے جو کہ کفر ہے۔ تو اس قسم میں تکلیف بمالایطاق جائز ہے، اور جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے تو اس کی مثال عاجز ہے کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے جس میں اس کو مکلف بنایا گیا ہو۔ اور اگر بالفرض بنایا بھی گیا ہو تا تو بالکل ٹھیک ہوتا، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس بندہ کی تعریف کی ہے جو اللہ سے یہ دعا (ربنا ولا تحملنا مالا طاقۃ لنا بہ) مانگتا ہو کہ اس کو ایسے کاموں کا مکلف نہ بنائے جن کی اس میں طاقت نہ ہو، اور وہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کو مکمل اختیار ہے کہ وہ اپنی بادشاہت میں جو چاہے تصرف کرے۔ اس کے بعد احدب معتزلی نے اپنے موقف پر کچھ اور بھی کمزور دلائل سے استدلال کرنا چاہا لیکن بادشاہ امام قاضی ابو بکر باقلانی کے قول کی طرف مکمل مائل ہو گئے۔

امام باقلانی نے فرمایا: کہ پھر مجلس میں شیخ نصیبی معتزلی نے مجھ سے مسئلۂ رؤیت سے متعلق سوال کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے؟ اور کیا ان کو دیکھنا ممکن ہے یا محال ہے؟ اور کہا کہ ہر چیز آنکھ سے دیکھی جاتی ہے تو ضروری ہے کہ وہ آنکھوں کے سامنے ہو۔

تو بادشاہ نے امام ابو بکر باقلانی کو دیکھ کر کہا کہ اے فاضل امام! اس مسئلے کی بھی وضاحت کر دیجیے۔

تو امام باقلانی نے کہا کہ اگر کوئی چیز آنکھ سے دیکھی جاتی ہے تو ضروری ہے کہ وہ آنکھ کے سامنے ہی ہو جیسا کہ فاضل نصیبی نے کہا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہر چیز آنکھ سے نہیں دیکھی جاتی۔ بادشاہ کو اس سے بہت تعجب ہوا، اور قاضی القضاۃ نے تعجب کی نگاہ سے دیکھ کر کہا کہ اگر ہر چیز آنکھ سے نہیں دیکھی جاتی تو پھر کس سے دیکھی جائے گی۔ جناب من بادشاہ سلامت آپ اس سے یہ سوال کرے، تو بادشاہ نے برجستہ سوال کیا کہ اے شیخ فاضل! اگر ہر چیز آنکھ سے نہیں دیکھی جاتی تو پھر کس سے دیکھی جاتی ہے؟ تو امام باقلانی نے جواباً فرمایا کہ فی الواقع اشیاء اور موجودات اس ادراک سے دیکھے جاتے ہیں جو آنکھ کے اندر ہے، اور اگر موجودات آنکھ سے دیکھے جاتے تو پھر ضروری تھا کہ ہر آنکھ کے لیے دیکھنا ضروری تھا حالانکہ ہم سب کو معلوم ہے کہ اندھے کی آنکھ ہونے کے باوجود وہ کچھ نہیں دیکھ پاتا۔

اس سے بادشاہ کو اور زیادہ تعجب ہوا،!! اور نصیبی کو کہا کہ آپ جواب دیں، تو فاضل نصیبی نے کہا کہ اس کا جواب تو میرے پاس نہیں ہے۔ کیونکہ ہم صرف اس مسئلہ کو بنیاد بناتے ہیں جس کو ہم جانتے ہیں، اور میرا گمان یہ ہے کہ ہر چیز آنکھ ہی سے دیکھی جاتی ہے، تو بادشاہ نے پھر کہا کہ آپ فاضل باقلانی کے علم کے ہم پلہ بالکل نہیں ہے کیونکہ آپ نے یقینی چیز کے بجائے ظنی چیز پر بنیاد رکھی۔ لہذا آپ کا موقف نہایت ضعیف ہے۔

امام باقلانی فرماتے ہیں کہ بادشاہ وقت پھر میری طرف متوجہ ہوا اور کہا: کہ آپ اپنے موقف کی تفصیل کریں، تو میں نے کہا کہ دراصل آنکھ نہیں دیکھتی، بلکہ چیزوں کو اس ادراک سے دیکھا جاتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آنکھ کے اندر پیدا فرمایا ہے، اور وہ ادراک بصر ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جو بندہ حالتِ نزع میں ہوتا ہے وہ فرشتوں کو دیکھتا ہے لیکن ہم عام حالات میں فرشتے کو نہیں سکتے؟ اور اسی طرح نبی کریم ﷺ جبریل علیہ السلام کو دیکھتے تھے اور اسی مجلس میں دیگر صحابہ کرام انہیں نہیں دیکھ پاتے! اور اس کی ایک اور مثال لیجیے کہ فرشتے ایک دوسرے کو دیکھتے رہتے ہیں اور ہم میں کوئی ان کو نہیں دیکھ سکتا۔ میں مزید کہوں گا کہ رؤیت باری تعالیٰ کے جواز کی دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ کی رؤیت کا اگر قول کیا جائے تو اس میں کوئی حقیقت نہیں بدلتی، اور نہ دلائل کو فاسد کیا جاتا ہے، اور نہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی صفتِ نقصان لاحق ہوتا ہے، چنانچہ ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ رؤیت میں تمام موجودات کی طرح ہو، اس لئے کہ وہ موجود ہے، اور اشیاء کو اس لئے دیکھا جاتا ہے کیونکہ وہ موجود ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کو اس لیے بھی دیکھا جاتا ہے کہ قرآن وسنت کے نصوص اسپر دلالت کر رہے ہیں۔

امام ابو منصور ماتریدیؒ:

امام اشعریؒ کی حیات ہی میں ماورآءالنہر میں دین حق کا ایک اور سورج طلوع ہوا۔ جس کا نام "علم الھدی امام ابو منصور ماتریدی" ہے۔ یہ امام صاحبؒ کے دو واسطوں سے شاگرد ہیں۔ اور ان کی تاریخ ولادت کے بارے میں علماء مورخین سے کچھ صراحت نقل نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ ماورآءالنہر کے علماء کے حالات اسی طرح محفوظ نہیں ہیں جس طرح کہ عراق شام اور مصر کے علماء کے محفوظ ہیں۔ عمر نسفیؒ ماتن شرح عقائد نے علماء سمرقند کے حالات پر ایک کتاب لکھی ہے "القند فی ذکر علماءسمرقند" لیکن یہ نسخہ چونکہ ناقص چھپ گیا ہے اس لیے اس میں بھی امام ماتریدیؒ کے حالات نہیں ہیں ۔ البتہ علماء نے امام ابو منصور ماتریدیؒ کی ولادت کے بارے میں ایک تخمینہ لگایا ہے، وہ یہ کہ ان کے اساتذہ میں سے ایک محمد بن مقاتل ہیں ، جن کی وفات 248ھ میں ہوئی ہے ، ابو منصور ماتریدیؒ نے اگر ان سے استفادہ کیا ہو، تو کم از کم 10 سال کی عمر میں کیا ہو گا اور وہ بھی ان کے وفات کے سال، تو اس اعتبار سے تاریخ پیدائش 238ھ بنتی ہے، اور شاید اس پہلے بھی ہو لیکن یہ ایک تخمینہ ہے ۔

ابو منصور ماتریدیؒ نے ماورآءالنہر ، برصغیر اور افغانستان میں اہل سنت کی قیادت سنبھال کر ایسا کمالِ شہرت حاصل کیا، کہ علماء وقت نے ان کو مختلف القابات سے نوازا۔ مثلا: امام الھدی، عَلم الھدیٰ، امام المتکلمین، مصحح عقائد اھل السنۃ اور رئیس اہل السنۃ وغیرہ۔

امام ماتریدیؒ کے کمال شہرت کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ائمہ متبوعینؒ سے جو عقیدہ منقول و ماثور تھا، اس کو عصری تعبیر دیکر کتابی شکل میں منتقل کر دیا۔ ان کی تصانیف میں سے ایک "کتاب التوحید" ہے جو اصل

آخر میں امام باقلانی نے فرمایا کہ بادشاہ وقت میرے دلائل کی قوت کی وجہ سے مسلسل میرے قریب ہوتے گئے، یہاں تک اپنے تخت سے اُتر کر طالب علم کی طرح میرے سامنے بیٹھ گئے۔ (ھامش للشیخ عدنان الشرفاوی علی التبیین : ص۲۶۶تا۲۶۸)

اس نادر واقعے سے آپ بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اہل سنت کے ائمہ کو اللہ تعالیٰ نے کس طرح ذہانت سے نوازا تھا، اور وہ کس طریقے سے اپنے خلاف فضاء کو اپنے موافق کر دیتے تھے۔ بیشک ان اسلاف کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی مکمل امداد و نصرت تھی، اور قدم بہ قدم اللہ ان کو کامیابیاں عطا فرماتے تھے۔ یہ ایک چھوٹا واقعہ ہے، اس طرح کے اگر مزید واقعات کو کتابوں سے تلاش کر کے جمع کیے جائیں تو اس سے مستقل ایک دفتر بن سکتا ہے۔

میں سلف کی کتابوں کا نچوڑ ہے۔ اس کے علاوہ امام ابو منصور ماتریدیؒ نے اپنے وقت میں مایاناز تصانیف لکھیں۔ مثلا:"كتاب الأصول ،كتاب المقالات ،رَد الاصول الخمسة (الاصول الخمسۃ ایک معتزلی نے لکھی ہے جس میں معتزلہ کے پانچ اصول ذکر کئے ہیں، تو امام ابو منصور ماتریدیؒ نے اس کا رَد لکھا)،رَد اوائل الادلة للكعبى (یہ بھی ایک معتزلی کی تصنیف کے رد میں ہے)رَد تهذيب الجدل للكعبى ، رَد كتاب الإمامة (یہ ایک شیعہ کی تصنیف کے رد میں لکھی ہے) "مآخذ الشرائع" یہ اُصول فقہ میں ہے اور حنفیہ کی طرف سے سب سے پہلے ان کی طرز پر یہ کتاب لکھی گئی ہے، لیکن یہ کتاب ناپید ہے۔ البتہ ہندوستان کے محقق ڈاکٹر حمید اللہ صاحبؒ[80] (جو حضرت مناظر احسن گیلانیؒ کے شاگرد تھے) کے بقول یہ کتاب جرمنی کے ایک کتب خانے میں مخطوط ہے۔ اگر یہ کتاب منظر عام پر آگئی تو حنفیہ کے لئے اصول فقہ میں سب سے بڑا ذخیرہ ہو گا۔

بہر حال اس شخصیت نے ماورآءالنہر میں اتنا عبقری کردار ادا کیا، اور اتنی محنت کی کہ ماورآءالنہر میں اگر کوئی اہل سنت کی طرف اپنی نسبت کرتا تو کہتا "أنا ماتريدى" بعبارت دیگرے تاریخ میں اہل سنت کا دوسرا نام اشعریت یا ماتریدیت پڑ گیا۔

یہاں پر عجیب بات یہ ہے کہ امام اشعریؒ اور امام ابو منصور ماتریدیؒ دونوں ہم عصر تھے، ایک بغداد میں اور دوسرے ماورآءالنہر میں ، لیکن پوری زندگی دونوں کی آپس میں ملاقات نہیں ہوئی، اور نہ آپس میں سر مو اختلاف کیا ہے۔

اور یہی بات میں نے" القو ل التمام "للشيخ سيف علي العصري کے مقدمے میں ذکر کی ہے:

"فاستقر رأى الجماهير أنه إذا اطلق أهل السنة والجماعة
يراد بهم الأشاعرة و الماتريدية ۔و كل من جاء بعدهم

---

[80] ڈاکٹر صاحبؒ 1908ء کو حیدر آباد میں پیدا ہوئے، تعلیم کے مراحل ہندوستان اور کچھ بیرون ممالک سے حاصل کیے۔ 1948ء میں حیدر آباد سے فرانس منتقل ہوئے۔ 2002ء میں وہیں انتقال فرما کر مدفون ہوئے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: الأعلام للزرکلی)

نسب نفسه ـرمزاً بأنه من أهل السنة و فخراً ـإلى الإمام المبجّل أبي الحسن الأشعرى وإمام الهدى أبي منصور الماتريدي ـرحمهماالله تعالىٰ ـومن العجيب أن هذين الإمامين لم يلتقيا طول حياتهما وإن كان عصرهما عصراً واحداً ورغم ذلک لم يتحولا عن الجادة المستقيمة قدر شبرٍ ولا طرفة عينٍ۔

یعنی جمہور کی یہی رائے ہے کہ جب اھل السنۃ کا اطلاق کیا جائے تو اس سے مراد اشاعرہ اور ماتریدیہ ہوں گے اوران کے بعد جو بھی آیا ہے تو اس نے فخرا اپنے آپ کو ان دو امامین جلیلین کی طرف منسوب کیا ہے ،اور قابل تعجب بات یہ ہے کہ ان دونوں حضرات کا زمانہ اگرچہ ایک تھا لیکن ان کی آپس میں ملاقات نہیں ہوئی اور نہ طریق مستقیم سے ذرا بھر بھی تحول کیا ہے۔

73 فرقوں والی حدیث:

آپ ﷺ کی ایک حدیث ہے کہ بنی اسرائیل کے لوگ 72 فرقوں میں بٹ گئے اور میری اُمت 73 فرقوں میں بٹ جائے گی، ان میں سے 72 جہنم میں جائیں گے بجز ایک کے، صحابہ نے عرض کیا۔ وہ کون لوگ ہوں گے ؟ فرمایا: یہ وہ لوگ ہوں گے جو اس چیز پر ہوں جس پر میں اور میرے صحابہ ہیں۔([81])

([81]) یہ روایت ابو داؤد (کتاب السنۃ باب شرح السنۃ) میں حضرت معاویہ بن ابی سفیان اور حضرت ابو ھریرہ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور ترمذی (کتاب الایمان باب ماجاء فی افتراق ھذہ الامۃ) میں حضرت ابو ھریرہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ امام ترمذی نے بعض دوسرے صحابہ کا بھی نام لیا ہے کہ انہوں نے اس کو روایت کیا ہے، حضرت معاویہؓ کی روایت کے الفاظ، ابو داؤد، مسند احمد میں یہ ہیں "ألامن كان قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين و سبعين ملة ,وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث و سبعين ، ثنتان و سبعون فى النار ، واحدة فى الجنة ، وهى الجماعة" اور حضرت ابو ھریرہؓ کی روایت کے الفاظ (ترمذی میں) ہیں "تفرقت اليهود عن

اب یہاں دو باتیں ہیں، پہلی بات یہ ہے کہ ان 72 فرقوں سے کون سے فرقے مراد ہیں؟ تو بعض علماء کے نزدیک ان سے کفار مراد ہیں مثلا: یہود، نصاریٰ اور مجوس وغیرہ۔ اور بعض علماء کے ہاں ان سے اسلامی فرقے مراد ہیں مثلا: خوارج، معتزلہ، مجسمہ اور مشبہہ وغیرہ اور یہ قول راجح ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ حدیث میں 72 تحدید پر محمول ہے یا مطلق تکثیر پر، تو بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ تحدید پر محمول ہیں جیسا کہ "الملل والنحل" میں امام شہرستانی اور ابن جوزیؒ وغیرہ نے ان کو باقاعدہ گنا ہے۔ لیکن یہاں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ امام شہرستانیؒ اور ابن جوزیؒ تو بہت پہلے زمانے کے ہیں جب انہوں نے یہ 72 فرقے پورے کئے ہیں، تو پھر آج کل کی بریلویت، سلفیت اور مماتیت کہاں سے آگئی؟ اس صورت میں تو یہ 72 سے تجاوز کر جائیں گے۔ اس اشکال کی وضاحت حضرت مولانا سعید احمد پالنپوریؒ نے "تحفة القاري" میں یہ کی ہے کہ باطل بالکلیہ ختم نہیں ہوتا، کچھ دباؤ سے دب جاتا ہے لیکن کچھ عرصہ بعد دوسرے نام سے منظر عام پر آجاتا ہے۔ مثلا بریلویت، سلفیت، مماتیت اور انکار حدیث جیسے جدید فرقوں کی اصل بنیاد وہی فرقے ہیں۔

اس حدیث سے متعلق مزید تفصیل کے لئے درجہ ذیل کتابوں کا مطالعہ مفید رہے گا۔

(1): مقدمہ "التبصير فی الدين" ابو المظفر اسفرائنیؒ کی (2): "بصائر و عبر" علامہ یوسف بنوریؒ کی ،اس میں 73 فرقوں والی حدیث کا مقالہ۔ (3): "الاعتصام للشاطبی" میں بھی اس حدیث پر اچھی بحث

إحد و سبعين فرقة أو ثنتين و سبعين و النصارى مثل ذلك, وستفترق أمتي على ثلاث و سبعين فرقة" اور أبوداؤد میں "تفرقت النصارى" آیا ہے بجائے "تفرقت اليهود" کے، نیز ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت کے الفاظ "إن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وستفترق أمتي على ثلاث و سبعين ملة كلها في النار إلا ملة واحدة قالوا :من هي يا رسول الله؟ قال :من كان على ما أنا عليه و أصحابي". امام ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کو "حسن صحیح" اور حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث کو "حسن غریب مفسر" کہا ہے اور عبدالقادر الارناؤوط نے حضرت معاویہ والی روایت کے لئے کہا ہے۔ "إسناده صحيح"۔ (حاشیہ: تہتر فرقوں والی حدیث از عبید اللہ اسعدی)

کی گئی ہے(4): "إبرء الذمة فی تحقیق حدیث تفریق الأمة "للشیخ محمد بن ابراھیم بن عبد الباعث حفظہ اللہ۔

ضروری وضاحت:

یہاں ایک بات ذہن نشین کرلیں کہ بعض کتب عقائد میں آپ کو یہ بات ملے گی کہ اہل سنت تین فرقے ہیں اشاعرہ،ماتریدیہ اور محدثین۔ محدثین سے مراد وہ حضرات ہوں گے جو امام اشعریؒ اور امام ماتریدیؒ سے پہلے گزرے ہیں،اور اہل سنت کے صحیح نہج پر تھے تو ان کو اشاعرہ یا ماتریدیہ نہیں کہا جاسکتا،وجہ ظاہر ہے کہ یہ حضرات ان دونوں اماموں سے پہلے تھے۔

بعض کتب میں کچھ اس طرح لکھا ہو گا کہ اہل سنت تین فرقے ہیں:اشاعرہ،ماتریدیہ اور صوفیاء۔تو صوفیاء سے مراد وہ متقدمین ہونگے جو امام اشعریؒ اور امام ماتریدیؒ سے پہلے تھے مثلا: ابراہیم نخعیؒ، امام محاسبیؒ اور جنید بغدادیؒ وغیرہ۔ لیکن امام اشعریؒ اور امام ماتریدیؒ کے بعد جتنے بھی صوفیاء اور محدثین آئے ہیں وہ سب کے سب صراط مستقیم کی انہی دو کشتیوں (اشاعرہ اور ماتریدیہ) کے مسافر ہیں۔

لیکن افسوس کہ آج کل کے غیر مقلدین اپنے آپ کو اہل سنت والجماعت اور اشاعرہ اور ماتریدیہ کو گمراہ سمجھتے ہیں،حالانکہ اہل سنت والجماعت کا دوسرا نام اشاعرہ یا ماتریدیہ ہے۔جیسا کہ ذیل تصریحات سے واضح ہو جائے گا۔

اہل سنت کا دوسرا نام اشاعرہ یا ماتریدیہ:

یہاں چند حوالے اس بات پر پیش کیے جاتے ہیں کہ اہل سنت والجماعت کا دوسرا نام اشاعرہ یا ماتریدیہ ہیں۔

(1):قال الإمام تاج الدین السبکی :

"اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز و يستحيل ،وإن اختلفوا

فی الطرق والمبادی الموصلة لذلک أو فی لِمیّة ما هنالک ، وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف:

الأولی : أهل الحدیث و معتمد مبادیهم الأدلة السمعیة ،أعنی الکتاب والسنة والإجماع.

الثانیة : أهل النظر العقلی والصناعة الفکریة ،وهم الأشعریة والحنفیة ،وشیخ الأشعریة أبوالحسن الأشعری وشیخ الحنفیة أبو منصور الماتریدی.

الثالثة:أهل الوجدان والکشف ،وهم الصوفیة ،ومبادیهم مبادی أهل النظر والحدیث فی البدایة، والکشف والإلهام فی النهایة ه".([82])

امام تاج الدین سبکی فرماتے ہیں: جان لیں کہ تمام کے تمام اہل سنت والجماعت ایک عقیدہ پر متفق ہیں ان چیزوں میں جو واجب، جائز اور مستحیل کے قبیل سے ہیں، اگرچہ طرق استدلال اوران کی طرف مبادی موصلہ یالمیت میں اختلاف ہے۔ تتبع اور استقراء کے مطابق ان کے تین طائفے ہیں :

پہلا اہل الحدیث: یہ طائفہ اپنے مبادی میں دلائل نقلیہ یعنی کتاب ،سنت اور اجماع پر اعتماد کرتے ہیں۔

دوسرا طائفہ اہل النظر اور صناعت فکری یعنی اشعریہ اور حنفیہ ہیں ،اشعریہ کے شیخ ابو الحسن اشعریؒ اور حنفیہ کے شیخ ابو منصور ماتریدیؒ ہیں۔

---

[82])اتحاف السادة المتقین:ص: 42

تیسرا طائفہ صوفیاء کرام کا ہے، ان کے مبادیات ابتداء میں وہی ہیں جو اہل النظر والحدیث کے مبادیات ہیں اور انتہاء میں کشف اور الہام ہیں

۔

(2):وقال الإمام عضد الدين الإيجى فى بيان الفرقة الناجية ،بعد أن عدد فرق الهالكين :

"وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبى صلى الله عليه وسلم ۔"فيهم هم الذين ما أنا عليه وأصحابى" فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ،ومذهبهم خالٍ من بدع هولآء".([83])

امام عضد الدین ایجی نے فرق ہالکین گننے کے بعد فرقہ ناجیہ کے بیان میں فرمایا ہے کہ بہر حال وہ فرقہ ناجیہ جو مستثنیٰ فی الحدیث ہے، جن کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:ما أنا عليه وأصحابى ۔پس وہ اشاعرہ، سلف من المحدثین اور اہل سنت والجماعت ہیں جن کا مذہب خرافات سے پاک ہے۔

(3): وقال الإمام الجلال الدين الدوانى :

"الفرقة الناجية ،وهم الأشاعرة أى التابعون فى الأصول للشيخ أبى الحسن فإن قلت:كيف حكم بأن الفرقة الناجية هم الأشاعرة ؟وكل فرقة تزعم أنها ناجية ؟قلت سياق الحديث مشعر بأنهم ۔يعنى الفرقة الناجية ۔المعتقدون بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه ،وذلک

---

[83])(المواقف ص630)

إنما ينطبق على الأشاعرة ، فإنهم متمسكون فى عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه ،ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة ،ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة". ([84])

امام جلال الدین دوانی فرماتے ہیں کہ فرقہ ناجیہ وہ اشاعرہ ہیں یعنی جو اصول میں امام ابو الحسن اشعری کے متبعین ہیں۔اگر آپ یہ کہیں کہ آپ نے اشاعرہ پر فرقہ ناجیہ کا حکم کیسے لگایا حالانکہ ہر فرقہ یہ دعوی کررہا ہے کہ وہ فرقہ ناجیہ ہے ؟تو ہم جواب دیں گے کہ حدیث اس بات پر دال ہے کہ فرقہ ناجیہ وہ ہے کہ جو مرویات عن النبی ﷺ و مرویات عن الصحابۃ کا معتقد ہو، اور یہ بات اشاعرہ پر منطبق ہورہی ہے ، کیونکہ وہ اپنے عقائد میں ان احادیث صحیحہ سے (جو آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرام سے منقول ہیں) استدلال کرتے ہیں، اور صرف ضرورت کے وقت ان کے ظواہر سے تجاوز کرتے ہیں، اور معتزلہ کی طرح صرف عقلوں کو ترازو نہیں بناتے۔

(4): قال الإمام عبد الوهاب الشعرانى:

"ثم لا يخفى عليک يا أخى : إن جميع عقائد أهل السنة والجماعة يدور على كلام قطبين :أحدهما الشيخ الإمام أبومنصور الماتريدى ،والثانى الشيخ الإمام أبو الحسن

[84]) (شرح العقائد العضدية:34/1)

الأشعرى فكل من تبعهما أو أحدهما ،اهتدى وسَلِم من الزيغ والفساد فى عقيدته".([85])

عبد الوہاب شعرانیؒ فرماتے ہیں: اے میرے بھائی آپ پر یہ بات مخفی نہ ہو کہ اہل سنت والجماعت کے تمام عقائد کا دارومدار دو قطب پر ہے ،ایک ان میں سے شیخ ابو منصور ماتریدی اور دوسرے شیخ ابو الحسن اشعری ہیں ،پس جس نے ان دونوں کی یا ان میں سے کسی ایک کی اقتداء کی ،تو وہ ہدایت یافتہ اور اپنے عقیدے میں کجی اور فساد سے محفوظ ہے۔

(5): قال الإمام أبو المظفر الإسفرائنى:

"وأن تعلم أن كل من تدين بهذا الدين الذى وصفناه من اعتقاد الفرقة الناجية فهو على الحق وعلى الصراط المستقيم ،فمن بدعه فهو مبتدع ، ومن ضلله فهو ضال ،ومن كفره فهو كافر".([86])

امام ابو مظفر اسفرائنی فرماتے ہیں کہ ہر وہ شخص جو اس دین کے تابع ہو اجو ہم نے فرقہ ناجیہ کے اعتقادات میں سے بیان کیا، تو وہ حق اور صراط مستقیم پر ہے، اور جس نے اس کو بدعت کی طرف منسوب کیا یا اس کی تضلیل یا تکفیر کی تو وہ خود بدعتی، ضال اور کافر ہے۔

(6): قال أبو اسحاق الشيرازى:

---

[85]) القواعد الكشفية لمعانى الصفات الإلهية للإمام الشعرانى،ص:90،91

[86]) (التبصير فى الدين،ص :155)

"وأبو الحسن الأشعرى إمام أهل السنة ،وعامة أصحاب الشافعى على مذهبه ، ومذهبه مذهب أهل الحق"۔ ([87])

مام ابو الحسن اشعری اہل سنت کے امام ہیں، اور عام اصحاب شوافع ان کے مذہب پر ہیں اور ان کا مذہب اہل حق کا مذہب ہے۔

(7): وسئل الإمام ابن حجر الهيتمى ([88]) عن الإمام أبى الحسن الأشعرى والباقلانى وابن فورک وإمام الحرمين والباجى وغيرهم ممن أخذ بمذهب الأشعرى ، فأجاب:

"هم ائمة الدين وفحول علماء المسلمين ، فيجب الاقتداء بهم لقيامهم بنصرة الشريعة وإيضاح المشكلات وردّ شبه أهل الزيغ وبيان ما يجب من الاعتقادات والديانات لعلمهم بالله وما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز فى حقه والواجب الاعتراف بفضل اولئک الائمة المذكورين فى السوال وسابقتهم وانهم من جملة المرادين بقوله صلى الله عليه وسلم "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين "فلا يعتقد ضلالتهم الا احمق جاهل او مبتدع زائغ عن الحق ،ولا يسبهم الا فاسق ،فينبغى تبصير الجاهل وتاديب الفاسق واستتابة المبتدع". ([89])

---

[87]) طبقات الشافعية :376/3)

[88]) مولده في محلة أبي الهيتم (من إقليم الغربية بمصر) وإليها نسبته.(الأعلام للزركلي)

[89])الفتاوى الحديثية، ص:205

امام ابن حجر ہیتمی سے امام ابو الحسن اشعری ،امام باقلانیؒ،ابن فورکؒ،امام الحرمینؒ اور باجیؒ وغیرہ شخصیات کے بارے میں پوچھا گیا جنہوں نے مذہب اشعری کی پیروی کی تھیں،تو انہوں نے جواب دیا :کہ وہ دین کے مقتدا اور علماء مسلمین کے بڑے ہیں ،ان کی اقتداء واجب ہے ،کیونکہ انہوں نے شریعت کی مدد و نصرت کی ہے ، اسی طرح مشکلات کی توضیح ،اہل زیع کے شکوک و شبہات کی تردید،اور اعتقادات اور دیانات میں سے امور واجبہ کو بیان کیا ہے،ان علماء کے اللہ تعالیٰ کے بارے میں جاننے کی وجہ سے کہ جو اللہ تعالیٰ کے بارے میں واجب ہے اور جو اس کے حق میں جائز اور مستحیل ہے ،بہر حال سوال میں مذکور علماء کے فضل و سبقت کا اعتراف واجب ہے،اور یہ ائمہ مصداق ہیں آنحضرت ﷺ کے اس فرمان کے کہ :"یحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"ان کی ضلالت کا اعتقاد جاہل،احمق اور حق سے کج رو مبتدع ہی رکھ سکتا ہے۔اور ان پر سب وشتم کرنا فاسق ہی کا کام ہے ،پس ضروری ہے جاہل آدمی کی اصلاح ،فاسق کی تادیب اور مبتدع سے توبہ کرانا۔

(8): قال الإمام العلامة السفارينى الحنبلى :

"أهل السنة والجماعة ثلاث فرق:"الاثرية"، وإمامهم أحمد بن حنبل "والأشعرية"،وإمامهم أبوالحسن الأشعرى "والماتريدية"،وإمامهم أبومنصور الماتريدى". ([90])

علامہ سفارینیؒ فرماتے ہیں کہ اہل سنت والجماعت تین فرقے ہیں ،ایک" اثریہ "ہے ان کا امام امام احمد بن حنبل ہیں،دوسرا"اشعریہ "ہے ان کا امام ابوالحسن اشعری ہیں،اور تیسرا"ماتریدیہ"ہے ان کا امام ابو منصور ماتریدی ہیں۔

(9): قال الإمام المرتضى الزبيدى :

"إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية".([91])

وقال فى موضع آخر:

"والمراد بأهل السنة هم الفرق الأربعة ، المحدثون والصوفية والأشاعرة والماتريدية". ([92])

امام مرتضی زبیدیؒ فرماتے ہیں جب اہل سنت والجماعت کا اطلاق کیا جائے تواس سے مراداشاعرہ اورماتریدیہ ہوں گے۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ اہل سنت سے مراد چار فرقے ہیں: محدثین ،صوفیاء،اشاعرہ اورماتریدیہ۔

(10): قال الإمام عبد الباقى المواهبى الحنبلى :

---

[90]) لوامع الأنوار البهية،ص:73/1

[91]) اتحاف السادة المتقين :6/2)

[92])نفس المصدر السابق: (86/2)

"طوائف أهل السنة ثلاثة: أشاعرة، وحنابلة ،وماتريدية ،بدليل عطف العلماء الحنابلة على الأشاعرة في كثير من الكتب الكلامية". ([93])

امام واعظی حنبلیؒ فرماتے ہیں کہ اہل سنت کے تین طائفے ہیں: اشاعرہ ،حنابلہ اور ماتریدیہ، دلیل اس کی یہ ہے کہ علم کلام کی بہت سی کتابوں میں علماء حنابلہ کا عطف اشاعرہ پر ہوا ہے۔

(11): قال العارف بالله الإمام ابن عجيبةؒ:

" أما أهل السنة فهم الأشاعرة ومن تبعهم فى اعتقاد الصحيح ،كما هو مقرر فى كتب أهل السنة". ([94])

ہر چہ اہل سنت ہیں تو ان سے مراد اشاعرہ اور ہر وہ شخص ہے جس نے اعتقاد صحیح میں ان کی پیروی کی ،جیسا کہ اہل سنت کی کتابوں میں مذکور ہے۔

(12): قال الإمام العلامة عبدالله بن علوى الحداد :

"إعلم أن مذهب الأشاعرة فى الاعتقاد هو ما كان عليه جماهير أمة الإسلام علماؤها ودهماؤها ،إذ المنتسبون إليهم والسالكون طريقهم كانوا ائمة أهل العلوم قاطبة على مرّ الايام والسنين ،وهم ائمة علم التوحيد والكلام والتفسير والقراءة والفقه وأصوله والحديث وفنونه والتصوف واللغة والتاريخ". ([95])

---

[93]) العين والأثر فى عقائد أهل الأثر ص:53)

[94]) تفسير الفاتحة الكبير ،المسمى ب"البحر المديد " ص:607)

[95]) نيل المرام شرح عقيدة الاسلام للامام الحداد ص:8)

وقال ایضًا :

"وعلیک بتحسین معتقدک وإصلاحه وتقویمه علی منهاج الفرقة الناجیة ، وهی المعروفة من بین سائر الفرق الإسلامیة بأهل السنة والجماعة ،وهم المتمسکون بما کان علیه رسول الله ﷺ وأصحابه ،وأنت إذا نظرت بفهم مستقیم عن قلب سلیم فی نصوص الکتاب والسنة المتضمنة لعلوم الإیمان، وطالعت سیر السلف الصالح من الصحابة والتابعین علمتَ وتحققتَ أن الحق مع الفرقة الموسومة بالاشعریة ، نسبة إلی الشیخ أبی الحسن الأشعری فقد رتب قواعد عقیدة أهل الحق وحرّرَ أدلتها ،وهی العقیدة التی أجمع علیه الصحابة ومن بعدهم من خیار التابعین ، وهی عقیدة أهل الحق من أهل کل زمان و مکان ، وهی عقیدة جملة أهل التصوف کما حکی ذلک أبو القاسم القشیری فی أول رسالته ، وهی بحمد الله عقیدتنا وعقیدة أسلافنا".([96])

علامہ عبداللہ حدادؒ فرماتے ہیں:

جان لیں کہ اعتقاد میں اشاعرہ کا مذہب وہ ہے جن پر اُمت کے جماہیر علماء اور بڑے ہیں ،اس لئے کہ ان کی طرف منسوب اور ان کے طریقے پر چلنے والے سب کہ سب اہل علوم کے مقتداء تھے ،اور وہی

---

[96]) رسالة المعاونة و المظاهرة و الموارزة، ص:67،68

علم التوحید، کلام، تفسیر، قراءۃ، فقہ، اُصول فقہ، حدیث، تصوف، لغت اور تاریخ کے امام تھے۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ:

آپ پر لازم ہے کہ اپنے عقیدے کی تحسین، اصلاح اور تقویم فرقہ ناجیہ کے طریقے پر کریں، اور یہ فرقہ ناجیہ سارے فرقوں میں اہل سنت والجماعت کے نام سے مشہور ہے، اور یہی وہ لوگ ہیں جو آپ ﷺ اور ان کے صحابہ کے طریقوں کو پکڑے ہوئے ہیں، اور جب آپ صحیح فہم اور عقل سلیم کے ساتھ علوم ایمان کو متضمن کتاب وسنت کی نصوص میں غور کریں گے، اور سلف صالحین میں صحابہ، تابعین کی سیَر کا مطالعہ کریں گے، تو آپ پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ حق اس فرقے کے ساتھ ہے جو اشعریہ کے نام سے موسوم ہے، اور یہ نسبت ہے امام ابو الحسن اشعریؒ کی طرف، جنہوں نے اہل حق کے عقیدے کے قواعد مرتب کیے، اور ان کی ادلہ تحریر کیں، اور یہی وہ عقیدہ ہے جن پر صحابہ اور خیار تابعین کا اجماع تھا، اور یہی ہر زمانہ میں اہل حق کا عقیدہ رہا ہے، اور یہی عقیدہ اہل تصوف کا ہے جیسا کہ ابو القاسم قشیریؒ نے اپنے رسالے کی ابتداء میں ذکر کیا ہے، اور بحمد اللہ یہی ہمارا اور ہمارے اسلاف کا عقیدہ ہے۔

(13): قال العلامة ابن الشطی الحنبلی فی شرحه علی العقیدة السفارینیة:

"قال بعض العلماء هم یعنی الفرقة الناجیة أهل الحدیث یعنی الأثریة والأشعریة والماتریدیة)ثم قال بعد ذلک باسطر:

فائدة : أهل السنة والجماعة ثلاث فرق ، "الأثرية" وإمامهم الإمام أحمد ، "والأشعرية" وإمامهم أبوالحسن الأشعرى ، "والماتريدية" وإمامهم أبو منصور الماتريدى". ([97])

علامہ ابن شطی حنبلیؒ فرماتے ہیں: کہ وہ یعنی فرقہ ناجیہ اہل حدیث ہیں یعنی اثریہ، اشعریہ اور ماتریدیہ۔ چند سطروں کے بعد بطور فائدہ لکھتے ہیں کہ اہل سنت کے تین فرقے ہیں۔ "اثریہ"، اور ان کا امام امام احمد بن حنبلؒ ہیں، "اشعریہ"، اور ان کا امام ابو الحسن اشعریؒ ہیں، "ماتریدیہ" ، اور ان کا امام ابو منصور ماتریدیؒ ہیں۔

(14): قال الإمام ابن حجر الهيتمى :

"المراد بالسنة ما عليه إماما أهل السنة والجماعة الشيخ أبو الحسن الأشعرى وأبومنصور الماتريدى".([98])

سنت سے مراد وہ ہے جس پر اہل سنت والجماعت کے دو امام امام ابو الحسن اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی عمل پیرا ہیں۔

(15): قال العلامة طاش كبرى زاده :

"ثم اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة فى علم الكلام يعنى العقائد رجلان، أحدهما حنفى والآخر شافعى أما الحنفى فهو أبومنصور الماتريدى ،إمام الهدى وأما الآخر الشافعى فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة إمام المتكلمين

---

[97]) تبصير القانع فى الجمع بين شرحى ابن شطى وابن مانع على العقيدة السفارينية ،ص:73

[98])

وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين والساعى فى حفظ عقائد المسلمين أبو الحسن الأشعرى البصرى حامى جناب الشرع الشريف من الحديث المفترى ، الذى قام فى نصرة ملة الاسلام فنصرها نصرًا موزرًا".([99])

طاش کبری زادہؒ فرماتے ہیں ،جان لیں کہ اہل سنت والجماعت کے رئیس علم کلام یعنی عقائد میں دو آدمی ہیں ،ایک ان میں سے حنفی اور دوسرا شافعی ہیں ،ہرچہ حنفی ہیں وہ ابو منصور ماتریدی ہیں ،اوردوسرا شافعی ہیں ،پس وہ شیخ السنۃ رئیس الجماعۃ امام المتکلمین ۔۔۔۔۔۔۔۔ آبو الحسن الاشعری البصری حامی جناب الشرع الشریف من الحدیث المفتری ہیں،جو اسلام کی نصرت کے لئے اُٹھ کھڑے ہوئے اور اس کی زبردست مدد کی۔

علمائے دیوبند اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں ہیں:

یہاں اس سوال کا جواب ذکر کرنا ضروری ہے کہ علماء دیوبند کا تعلق عقائد میں کس کے ساتھ ہے، تواس بارے میں قاری طیب صاحبؒ نے "علمائے دیوبند کا دینی رخ اور مسلکی مزاج"(جو کہ حضرت کی آخری تصنیف ہے)میں لکھاہے کہ "علمائے دیوبند اشعریت پسند ماتریدی ہیں" گویا اشاعرہ اور ماتریدیہ میں تطبیق کی ہے۔

اسی طرح ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

---

[99])مفتاح السعادۃ:2/33)

"اگر اصطلاحی الفاظ میں لایا جائے تو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ دارالعلوم دینًا مسلم ،فرقۃً اہل سنت والجماعت، مذہبًا حنفی، مشربًا صوفی، کلامًا اشعری، سلوکا چشتی بلکہ جامع سلاسل، فکرًا ولی اللّٰہی، اصولًا قاسمی، فروعًا رشیدی اور نسبتًا دیوبندی ہے۔"(مختصر تاریخ دارالعلوم دیوبند، مجموعہ رسائل، ص: 72,73)

مفتی شفیعؒ سے کسی نے علمائے دیوبند کے متعلق پوچھا کہ یہ کون لوگ ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ:

یہ کوئی الگ فرقہ نہیں، بلکہ 1400 سال سے جو متوازن اور معتدل علماء آرہے ہیں ان کا دوسرا نام علمائے دیوبند ہے۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین اختلاف:

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین کوئی ایسا اصولی اختلاف نہیں جس کی وجہ سے ایک دوسرے کی تفسیق و تضلیل کریں۔ البتہ اگر اختلاف ہے تو راجح اور مرجوح کا ہے، یعنی نفس عقیدہ میں دونوں ایک ہیں لیکن آگے پھر تفصیلات میں اختلاف ہے۔ اور راجح قول کے مطابق یہ اختلافات بعض لفظی اور بعض معنوی مشابہ بہ لفظی ہیں۔ مثلا: ماتریدیہ کے ہاں "أنا مومن إن شآء الله" کہنا درست نہیں ہے، جس طرح "أنا فی الماء إن شآءالله" کہنا درست نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں اشاعرہ کے ہاں یہ کہنا درست ہے، اس لئے کہ خاتمے کا کوئی پتہ نہیں چلتا۔ تو یہ ایک لفظی اختلاف ہے کہ ایک نے حال اور دوسرے نے مآل کا اعتبار کیا ہے۔ اسی طرح ماتریدیہ کے ہاں صفتِ تکوین مستقل صفت ہے، جبکہ اشاعرہ کے ہاں مندرج تحت القدرۃ ہے، تو یہ اختلاف معنوی ہے، لیکن مشابہ لفظی ہے جس کی وجہ سے ایک دوسرے پر تفسیق و تضلیل نہیں کی جاسکتی۔

رہی یہ بات کہ ان اختلافات کی تعداد کتنی ہیں، تو اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض نے 13 ذکر کیے ہیں۔ اسی طرح ابن کمال باشا نے "المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية" میں 12، شیخ زادہ نے "نظم الفرائد" میں 40، اور علامہ کوثریؒ نے 50 ذکر کئے ہیں، اسی طرح کمال الدین بیاضیؒ نے بھی " إشارات المرام" میں 50 ذکر کئے ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین مختلف تطبیقی ادوار:

یہاں یہ بات ذہن نشین کرلیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ایسے نظریات فرعیہ پر مشتمل ہے جو ایک منہج عام اور قواعد کلیہ کی حد تک تو متفق ہیں جبکہ بعض تفصیلی منہج میں یا مسائل ظنیہ اجتہادیہ میں کسی ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح دینے میں مختلف ہے۔اور اس اختلاف کا دائرہ کار کبھی لفظی اختلاف تو کبھی حقیقی اختلاف تک ہوتا ہے۔ مگر اس اختلاف کے باوجود کسی کی تضلیل اور تبدیع نہیں کی جاتی۔

اہل سنت والجماعت کے مشہور نظریات میں سے ماتریدیہ کا نظریہ جو متبعین کے اعتبار سے زیادہ اور تاثیر کے اعتبار سے قوی ہے یہ امام الہدی ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے جبکہ اشعریہ ابو الحسن اشعری کی طرف منسوب ہے ان دونوں بڑے مذاہب پر ایک قابل ذکر زمانہ گزرا ہے، جس میں ان دونوں کے مابین تعلقات مختلف اسباب کی وجہ سے متفاوت رہا ہے۔ جس کا خلاصہ یہاں اجمالا ذکر کیا جاتا ہے۔

پہلا مرحلہ:(مرحلۃ التکوین)

ان میں پہلا مرحلہ تکوین کا ہے۔مرحلہ تکوین میں دونوں مذاہب نے ایک دوسرے کی تغلیط و تصویب کیے بغیر الگ الگ طریقہ اختیار کیا۔اور اس کی وجہ ایک دوسرے کی عدم معرفت تھی۔اور اس مرحلہ کا دورانیہ قرن رابع اور قرن خامس کا نصف اول تھا۔

دوسرا مرحلہ:(مرحلۃ التباین)

دوسرا مرحلہ تباین کا ہے۔اس مرحلہ میں یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مذہب ماتریدیہ نے اپنی کتابوں میں مذہب اشعریہ کو ایک مذہب مخالف کے طور پر ذکر کیا۔اور ذکر کرنا تو کہیں صراحۃ تھا اور کہیں ضمناو اشارۃ تھا ۔جبکہ بعض جگہ تو اس پر نقد و تنقید سے بھی گریز نہیں کیا گیا، یہاں تک کہ بعض جگہ اس مذہب کو اہل السنۃ والجماعۃ کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا۔گویا کہ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کا نظریہ ہے ہی نہیں۔جیسا کہ ابو الیسر بزدوی(م:۴۹۳ھ)ابو المعین النسفی(م:۵۰۸ھ) اور نور الدین صابونی (م:۵۸۰ھ)کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اور اس کے اسباب زیادہ ہیں: مثلاً شہروں کی دوری، کتابوں کی عدم دستیابی، اس نظریہ میں اشعریہ پر سخت طعن کرنے والوں کے افتراء بازی، اور اس کے علاوہ کچھ اسباب جو تاریخی و تفصیلی تحقیق کا باعث بنتے ہیں ، لیکن یہ معاملہ زیادہ عرصہ قائم نہیں رہا اور طرفین جلدی اسے پار کر گئے، جیسا کہ دوسرے مرحلے میں اس کا بیان تھا۔

یہ مرحلہ تقریباً پانچویں صدی کے نصف آخر اور چھٹی صدی میں تھا۔

تیسرا مرحلہ: (مرحلۃ التفاہم)

یہ مرحلہ باہمی مفاہمت کا ہے کہ دونوں فریق میں سے ہر ایک دوسرے کو اہل سنت والجماعۃ کے مذہب پر سمجھنے لگا، جس کے نتیجے میں ایک فریق دوسرے مذہب کو اہل سنت والجماعۃ کی رائے کہہ کر نقل کرتا تھا، جس پر کبھی کبھی بغیر کسی شدت و گستاخی کے تنقید اور علمی گرفت بھی ہوتی تھی۔ جیسا کہ علامہ ابو البرکات النسفی (م:۷۱۰ھ) کی کتب سے ظاہر ہے۔ (م:۷۱۰ھ، الاعتماد فی الاعتقاد)

یہ مرحلہ ساتویں صدی ہجری میں تھا۔ (۶۰۰ھ۔۔۔۷۰۰ھ)

چوتھا مرحلہ (مرحلۃ المزج)

مرحلۃ المزج (میل ملاپ کا مرحلہ) اس مرحلے میں دونوں مذاہب میں باہمی الفت بڑھ گئی۔ ایک مذہب کے پیروکار کا دوسرے مذہب کی آراء کو اختیار کرنا، اس کی کسی کتاب کی شرح کرنا / لکھنا اور اس کا دفاع کرنا زیادہ ہو گیا۔ یہاں تک کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے سے جو امتیازی علامت تھی وہ ناپید ہوئی۔ یہ مرحلہ تحدیدی حساب سے آٹھویں صدی ہجری سے دسویں صدی ہجری تک چلتا رہا، اور عمومی حساب سے آج تک جاری ہے۔

اس مرحلے میں تاج الدین سبکیؒ (م:۷۷۱ھ) کا قافیہ نون کے ساتھ ایک منظوم کلام ان مسائل کے بارے میں منقول ہے جن میں دونوں مذاہب مختلف تھے، جس میں اس بات کا بیان ہے کہ دونوں مذاہب اھل السنۃ میں سے ہیں۔ خود تاج الدین سبکیؒ جو کہ اشعری ہیں اپنی کتاب "السیف المشھور فی شرح عقیدۃ أبی منصور" امام ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب عقیدہ کی تشریح میں لکھی ہے۔ اسی طرح علامہ

تفتازانیؒ جو کہ دونوں مذاہب کو نقل کرتا ہے اگر چہ اشعریہ کے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے، انہوں نے ماتریدیہ کے مشہور متن "العقائد النسفیۃ" کی شرح لکھی ہے۔ اسی طرح العز ابن جماعہؒ (۸۱۹ھ) جو کہ اشعری ہیں انہوں نے "درج المعالی" میں ماتریدیہ کے مشہور منظوم "بدئ الامالی" کی شرح کی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں۔

پانچواں مرحلہ: (مرحلۃ ایضاح المسائل الاختلافیۃ)

اختلافی مسائل کی وضاحت کا مرحلہ: یہ کوئی مستقل مرحلہ نہیں بلکہ ماقبل مرحلے کا ضمیمہ ہے۔ اس میں باہمی اختلافی مسائل کی وضاحت کی ضرورت پڑی، اور یہ تقریبا دسویں گیارہویں صدی ہجری میں ہوا تھا۔ اور اس بارے میں عبد الرحیم شیخ زادہ (م: ۹۴۴ھ) کی کتاب "نظم الفرائد وجمع الفوائد فی بیان مسائل التی وقع الاختلاف فیھا بین الماتریدیۃ والاشعریۃ فی العقائد" تصنیف کی گئی۔ اس کے علاوہ أبي عزبہؒ (م: ۱۱۷۲ھ) کی کتاب "الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية" بھی ہے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مقدمہ "عقود العقائد فی فنون الفوائد")۔

ہر صدی کے علماء متکلمین (اشاعرہ ماتریدیہ)

چوتھی صدی ہجری:

أبوبكر الباقلاني (ت403ھ)

أبوبكر ابن فورك (ت406ھ)

أبوحامد الإسفريني (ت406ھ)

أبوإسحاق الإسفريني (ت418ھ)

عبد القاهر البغدادي (ت429ھ)

أبوالقاسم الإسفرايني (ت452ھ)

أبوبكر البيهقي (ت458ھ)

الخطيب البغدادي (ت463ھ)

أبو القاسم القشيري(ت465ھ)

أبوالمظفر الإسفراييني(ت471ھ)

أبو الوليد الباجي(ت474ھ)

أبو إسحاق الشيرازي(ت476ھ)

أبو العالي الجويني(ت478ھ)

پانچویں صدی ہجری:

أبو حامد الغزالي(ت505ھ)

أبوالقاسم الأنصاوي(ت511ھ)

ابن رشد الجد(ت520ھ)

أبوبكر بن العربي(ت543ھ)

القاضي عياض(ت544ھ)

أبو الفتح الشهرستاني(ت548ھ)

ابن عساكر(ت571ھ)

چھٹی صدی ہجری:

فخر الدين الرازي(ت606ھ)

ألو القاسم الرافعي(ت623ھ)

سيف الدين الآمدي(ت631ھ)

ابن الحاجب(ت646ھ)

العز بن عبدالسلام(ت660ھ)

محيي الدين النووي(ت676ھ)

ساتویں صدی ہجری:

ابن دقيق العيد(ت702ھ)

كمال الدين الزملكاني(ت727ھ)

بدر الدين بن جماعة(ت733ھ)

عضد الدين الإيجي(ت756ھ)

تقي الدين السبكي(ت756ھ)

تاج الدين السبكي(ت771ھ)

شمس الدين الكرماني(ت786ھ)

سعد الدين الفتازاني(ت793ھ)

آٹھویں صدی ہجری:

سراج الدين البلقيني(ت805ھ)

زين الدين العراقي(ت806ھ)

ابن خلدون(ت808ھ)

الشريف الجرجاني(ت816ھ)

تقي الدين الحصني(ت829ھ)

ابن حجر العسقلاني(ت852ھ)

محمد بن يوسف السنوسي(ت895ھ)

نویں صدی ہجری:

شمس الدين السخاوي(ت902ھ)

جلال الدين السيوطي(ت911ھ)

شهاب الدين القسطلاني(ت923ھ)

زكريا الأنصاري عبد الوهاب الشعراني(ت973ھ)

ابن حجر الهيتني(ت974ھ)

دسویں صدی ہجری:

شمس الدين الرملي(ت1004ھ)

علم کلام کے مسائل:

علم کلام کے مسائل میں کچھ اُصول ہیں اور کچھ فروع۔ پھر اُصول دو قسم پر ہیں:

1: اصول دین: اصول دین سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا اثبات یا نفی بدرجہ تواتر ثابت ہو۔

اصول دین کے مخالف عقیدہ رکھنے والا کافر اور دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ مثلا: اللہ تعالیٰ کے وجود، یا اللہ تعالیٰ کی وحدانیت، یا اللہ تعالیٰ کے قدیم ہونے، یا عالم کے حادث ہونے کا انکار، یا کسی نبی یا رسول کا انکار، یا ان کی تکذیب، یا اللہ تعالیٰ کے لیے اتصال و انفصال کو ثابت کرنا، یا مخلوق کی کسی صفت کو اللہ تعالیٰ کے ثابت کرنا وغیرہ۔

2: اصول اہل سنت والجماعت: اصول اہل سنت کا منکر اور اس کا خلاف کرنے والا کافر تو نہیں، البتہ خارج از اہل سنت اور گمراہ ہے۔ مثلا عذاب قبر کا انکار، حیات النبی کا انکار، صراط، میزان، عدالت صحابہ اور ان چیزوں کا انکار جن پر اہل سنت کا اجماع ہے۔

دوسری قسم فروع کی ہے۔ یہ بھی دو قسم پر ہیں:

1. جن کے اختلاف سے خروج عن اہل سنت لازم آتا ہے۔ مثلا: مسئلہ امامت اگر شیعوں کی طرز پر مان لیا جائے۔ اور اگر اہل سنت کی طرز پر مان لیا جائے تو پھر خروج لازم نہیں آتا۔
2. دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں اختلاف کرنے کی وجہ سے خروج از اہل سنت لازم نہیں آتا۔ مثلا: اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف، متشابہات کی تفویض اور تاویل کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کا اختلاف، معراج میں رؤیت باری تعالیٰ کا اختلاف وغیرہ۔ تو یہاں کوئی بھی اہل سنت سے خارج نہیں ہے، بلکہ جانبین اہل سنت ہی ہیں۔([100])

---

[100].)مزید تفصیل کے لئے "أهل السنة الأشاعرة للشيخ حمدالسنان،وللشيخ فوزى العنجرى": 140,120. ملاحظہ فرمائیں۔

پانچواں محاضرہ

مباحث

- ⇐ اثبات وجود باری تعالیٰ پر عقلی دلائل
- ⇐ اثبات وجود باری تعالیٰ پر سائنس دانوں کے اقوال
- ⇐ قرآنی نقلی دلائل سے استدلال
- ⇐ دلیل الخلق والانشاء
- ⇐ دلیل النظام
- ⇐ دلیل الفطرۃ

اثبات وجود باری تعالیٰ اور توحید باری تعالیٰ

اس محاضرے میں جس عنوان سے متعلق گفتگو کی جارہی ہے، وہ جملہ عقائد کی اساس ہے، اور بہت اہمیت کا حامل ہے ، وہ مسئلہ اثبات وجود باری تعالیٰ اور توحید باری تعالیٰ ہے ، یہ مسائل اگر چہ اجلی من البدیہیات ہیں، لیکن موجودہ دور کے کفار اور کمیونسٹ ان کا انکار کرتے ہیں، اور ان بدیہی مسائل کو نظری سمجھے ہوئے ہیں۔ ہر حال یہاں بالترتیب ان مسائل سے بحث کی جائے گی۔

اثبات وجود باری تعالیٰ:

سب سے پہلے یہ بات بطور مقدمہ اور تمہید کے ذہن نشین کرلی جائے کہ اثبات وجود باری تعالیٰ پر سب سے واضح دلیل عالم کا حدوث ہے، اور حدوثِ عالم نہایت قوی وواضح دلائل سے ثابت ہے، جن میں سے قوی دلیل مشاہدہ ہے، اس لئے کہ لیل ونہار کا بدلنا یا ہواؤں کا چلنا اسی طرح بارش کا برسنا وغیرہ چیزوں میں تغیر ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں، اور یہ سارے کے سارے جزئیات عالم ہیں، جب جزئیات کا حدوث ثابت ہوا تو یہ حدوث کل کے حدوث کو مستلزم ہے جو کہ عالم ہے، اور جب عالم کا حدوث ثابت ہوا، تو لا محالہ اس کے لئے ایک محدث کی ضرورت ہے۔ اور وہ صرف ذات باری تعالیٰ ہے۔

اشکال:

یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ عالم نے اپنے آپ کو خود وجود دیا ہو اور سرے سے اس کے لئے کسی خارجی محدث کی ضرورت ہی نہ پڑی ہو۔

جواب:

اگر ہم یہ مان لیں کہ عالم نے خود اپنا وجود بخشا ہے تو اس صورت میں اجتماع ضدین لازم آئے گا، اور یہ محال ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عالم ممکن ہے اور ممکن کے وجود اور عدم میں تساوی ہوتی ہے، اب اگر اس نے اپنے آپ کو خود وجود دیا ہے، تو یہ جانب وجود کو عدم پر بغیر کسی مرجح کے ترجیح دینا ہو گا، اور یہاں لا تساوی ہے۔ حالانکہ تساوی لا تساوی یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عالم کے لئے ایک

مرجح کی ضرورت ہے جو کہ صرف ذات باری تعالیٰ ہی ہو سکتی ہے جس نے عالم کو کتم عدم سے نکال کر منصہ شہود پر سجادیا۔

اس کے علاوہ اگر وجود باری تعالیٰ کا انکار کیا جائے تو دور اور تسلسل لازم آئے گا جو جمیع عقلاء کے ہاں باطل ہے۔ تسلسل کے بطلان کو اگر تسلیم نہ کیا جائے تو خردلہ اور جبل کے درمیان فرق نہیں آئے گا، اس لئے کہ دونوں میں اجزاء کا ایک لامتناہی سلسلہ جاری رہے گا، حالانکہ یہ بات تو مشاہدہ سے ثابت ہے کہ خردلہ جبل سے چھوٹا ہے۔ اسی طرح دور بھی باطل ہے، اس لئے کہ اس میں تقدم الشئ علی نفسہ لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔ مثلاً "اَ" موقوف ہے "بَ" پر تو "بَ" موقوف علیہ اور "اَ" موقوف ہوا، اور موقوف علیہ تقدم کا تقاضا کرتا ہے۔ اب "بَ" موقوف ہوا "اَ" پر، تو اس صورت میں "اَ" موقوف علیہ اور "بَ" موقوف ہوا، اور ہم نے پہلے بتایا کہ موقوف علیہ تقدم کا تقاضا کرتا ہے، تو اس صورت میں "اَ" تقدم کا تقاضا کرتا ہے جبکہ پہلی صورت میں تاخر کا متقاضی تھا، اور یہ تقدم الشئ علی نفسہ ہے جو کہ باطل ہے۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ عالم کے لیے ایک محدث ماننا پڑے گا ورنہ اگر محدث عالم کے افراد میں سے ہو اور اس کا ایک حصہ ہو تو موقوف علیہ کی صورت میں تقدم کا جبکہ معلول اور موقوف کے درجہ میں تاخر کا تقاضا کرے گا، اور یہ تقدم الشئ علی نفسہ ہے جو کہ باطل اور محال ہے۔ اب لامحالہ عالم کے لئے ایک ایسے محدث کا ماننا پڑے گا جو ممکن بھی نہ ہو اور عالم کا حصہ بھی نہ ہو بلکہ وہ ذات قدیم اور واجب الوجود ہو، اور وہ صرف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہو سکتی ہے۔

اُوپر تفصیل سے ایک اور بات بھی واضح ہو گئی، وہ یہ کہ افعال کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن کے کرنے میں انسان کے اختیار کو دخل ہو، مثلاً گھر بنانا، گاڑی چلانا وغیرہ۔ اور دوسری قسم وہ جس کے بجالانے سے انسان قاصر ہو، مثلاً خسیس پانی سے انسان کا وجود، شمس و قمر کی گردش وغیرہ۔ پہلی قسم میں مشاہدہ سے یہ بات واضح ہے کہ اس کے لئے ایک فاعل اور صانع کا ہونا ضروری ہے، تو دوسری قسم میں بطریقہ اولیٰ ماننا پڑے گا کہ اس قسم کے افعال کے لئے بھی ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے جو اس کارخانہ عالم کو چلاتا ہے۔

اثبات وجود باری تعالیٰ پر مزید دلائل:

1)قال أحمد بن عيسى الأنصارى :

برهان وجود الله هو حدوث العالم ،والمراد بالحدوث الوجود بعد العدم، والمراد بالعالم كل موجود سوى الله تعالىٰ ،أى أن خروج العالم من العدم إلى الوجود هو دليل على وجود الله تعالىٰ ، لأن العالم فى هذه الحالة يكون حادثا أى صنعة والصنعة لا بدلها من صانع وهو الذى ورد عن الانبيآء أن اسمه الله ، لأن العالم لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه ،أى ترجح وجوده على عدمه من غير مرجح ،لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين فى العقل مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب مرجح ،وهذا محال لأنه جمع بين النقيضين .([101])

یعنی اللہ تعالیٰ کے وجود پر واضح دلیل عالم کا حدوث ہے، حدوث کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز پہلے موجود نہ تھی بعد میں ساحۃ الوجود میں آئی، اور حادث کے لیے ایک صانع کا ہونا ضروری ہے اور وہی ذات باری تعالیٰ ہے جس کے بارے میں ہمیں انبیآء نے بتلایا ہے کہ اس کو "اللہ" کہتے ہیں۔ اور یہ مذکورہ تفصیل اس لیے کی جاتی ہے کہ اگر عالم کے لیے کوئی محدث تسلیم نہ کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ یہ بنفس نفیس وجود میں آیا ہے تو اس صورت میں یہ اس کے وجود کا عدم پر ترجیح دینا ہے جو کہ بلامرجح ہے، اور یہ محال ہے اس لیے کہ اس صورت میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔

2) قال سعد الدين التفتازانىؒ:

---

[101]) تهذيب شرح السنوسية،ص:81,82

لا بد للمكنات من واجب ، وللمحدثات من قديم (دفعاً) للدور و التسلسل.وقد شاع فی الكتاب الإلهي الإرشاد إلى الاستدلال بالآفاق والأنفس بذواتها و صفاتها لامكانها أو حدوثها ، لأنه الظاهر فی نظر الكل ،النافع للجمهور .والاستكثار منه ربما يفضی إلى اليقين ،(والاستكثار)والتأمل (فيه)إلى أن الصانع لمثل هذا لا يكون إلا غنيا مطلقا، موصوفا بصفات الكمال ، منزها عن الزوال.

ثم الحق أن ذات الواجب تخالف سائر الذوات لئلا يلزم وجوب الممكن ، أو إمكان الواجب ، وأن كونه أزليا أبديا (غنی) عن البيان.([102])

یعنی دور اور تسلسل سے بچنے کے لیے ممکنات کے وجود کے لیے واجب الوجود کا ہونا لازمی ہے،اور فنا ہونے والی چیزوں کے لیے قدیم کا ہونا ضروری ہے۔اللہ تعالیٰ کی کتاب(قرآن مجید) میں بکثرت آفاق و نفوس کی ذات و صفات سے استدلال کرنے کی طرف راہنمائی ملتی ہے کیونکہ وہ ممکن اور حادث ہیں اور اس لیے کہ وہ ہر کسی کی نگاہ میں روز روشن کی طرح واضح اور ظاہر ہے۔اور سب کے لیے فائدہ مند ہے۔اور کثرت سے یہ غور وخوض یقین تک پہنچادیتا ہے،پھر اسی غور وخوض کا نتیجہ نکلتا ہے کہ ان جیسی چیزوں کا بنانے والا غنی مطلق اور صفات کمالیہ کے ساتھ متصف اور فنا و زوال سے مبرا ومنزہ ہے،پھر حق بات یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ تمام ذوات کے مخالف ہے اور یہ اس لیے کہ ممکن کا وجوب یا

---

[102])(تهذيب المنطق والكلام ص:313,314)

واجب کا ممکن ہونا لازم نہ آئے، اور یہ بھی لازم نہ آئے کہ وہ ازلی سرمدی ذات بیان کرنے سے غنی اور بے پرواہے۔

3)قال الإما م الغرناطی المالکی:

وللسائل أن یسأل هاهنا ثلاثة سؤالات:

السؤال الأول:إن قیل:ما الدلیل علی أن هذه الموجودات محدثة بعد أن کانت معدومة؟

فالجواب:أن الدلیل علی ذلک من وجهین :

الوجه الأول :أنها متغیرة الصفات بالحرکات والسکنات و غیر ذلک مما یجری علیها من الأمور الطارئات، وذلک ینفی علیها الاتصاف بالقدم ، و یقضی علیها بالحدوث بعد العدم .

و بهذا استدل إبراهیم الخلیل علیه السلام فیما ذکره الله تعالیٰ بعد قوله:﴿فلمّا جنَّ علیه اللّیل رءَآ کوکباً قال هذا ربّی فلمّا أفل قال لا أحب الآفلین﴾[الانعام:76] إلی قوله :﴿إنی وجّهت وجهی للذی فطر السمٰوات والارض ﴾[الانعام :79]فانه لما رأی الکوکب والقمر الشمس قد أفلت و تغیرت عن حالها علم أنها محدثة ، واستدل بها علی محدثها.

وجری له هذا فی صباه قبل البلوغ و التکلیف ، و قیل : بل قال ذلک تقریرا لقومه وردّاً علیهم.

والوجه الثانی :أن کل أحد یعلم من نفسه أنه وجد بعد أن کان معدوما ، ویشاهد ذلک فی غیره ، و قال الله تعالیٰ :﴿هل أتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکورًا﴾[الانسان :1]وقال تعالیٰ : ﴿وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئاً﴾[مریم :9]

وكذلک يُشاهد النبات يوجد بعد العدم ، قال الله تعالىٰ :﴿وترى الارض هامدةً فاذا أنزلنا عليها المآء اهتزّت وربَت و أنبتت من زوجٍ بهيج﴾[الحج:5]

السؤال الثانى :إن قيل : ما الدليل على أن الصنائع تفتقر إلى صانع ولا تصنع هى أنفسها ؟

فالجواب من ثلاثة أوجه :الأول : أن صنع الشئ لنفسه محال لأن الصانع يجب أن يتقدم على المصنوع ، ولا يتقدم الشئ على نفسه ، وقد نبه الله على بطلان ذلک فى قوله:﴿أم خلقوا من غير شئ أم هم الخلقون﴾[الطور:35]

واعتبر ذلک بنفسک ، فإنک لم تكن لم تعلم بنفسک قبل وجودها ، فيكف يمكن أن تكون أنت صانعها ؟! وفى هذا المعنى قال الله تعالىٰ :﴿ما أشهدتُّهم خلْقَ السموٰت والأرض ولا خلْقَ أنفسهم ﴾[الكهف:51]

الوجه الثانى :أن الصنائع على قسمين : منها ما يقدر البشر عليه ، كالكتاب والبناء وغيرهما ، و منها ما لايقدر عليه البشر، كتصوير انسان من المآء، وإخراج فاكهة من العود و غير ذلک ، ولا شک أن القسم الأول يفتقر إلى صانعه ، فإذا رأيت كتابا علمت أن له كاتبا ، واذا رأيت دارًا مبنية علمت أن حيطانها و سقفها لم تتكون بنفسها.

فكذلک القسم الثانى يدل على صانعه ولا بد ،بل دلالته أقوى ، لأن صنعته أعجب ، وآثار الحكمة فيه أظهر ، قال الله تعالىٰ :﴿ما ترى فى خلق الرحمن من تفوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليک البصر خاسئا

وهو حسير ﴾[الملک :403) وقال تعالىٰ :﴿أفلم ينظروا الى السمآء فوقهم كيف بنيٰها و زينّها﴾[ق: 6]الاية.

الوجه الثالث:أن العالم كله يجوز من طريق العقل أن يكون موجودا، و يجوز أن يكون معدوما ،فكونه موجودا يدل على أنه لا بد ممن رجح وجوده على عدمه،قال الله تعالىٰ:﴿وربک يخلق ما يشآء و يختار﴾[القصص:68]

السؤال الثالث :إن قيل :ما الدليل على أن خالق الموجودات هو الله تعالىٰ؟

فالجواب أن مخلوقاته لا يقدر عليها غيره سبحانه ، وبيان ذلک أن كل موجود لا بد أن يكون إما حيا عاقلا كالانسان، أو حيا غير عاقل كالأنعام ، أو جمادًا غير حى كالسمآء والارض والكواكب والشمس والقمر والأفلاک والطبائع وغير ذلک. ولاشک أن الحى العاقل لا يقدر على تصوير انسان من مآء، ولا إخراج فاكهة من عود ، ولا غير ذلک من أنواع الخلق ، وإذا لم يقدر الحى العاقل فأولى و أحرى أن لا يقدر الحى غير العاقل ، وإذا لم يقدر الحى فأولى وأحرى أن لا يقدر غير الحى ، فثبت أن خالق المخلوقات ليس من جنسها ، بل هو أعظم منها ، وهو الله تعالىٰ.

ومن المعلوم أن الخلائق لو اجتمعوا على أن يخلقوا شيئا من أصغر المخلوقات كالنملة مثلا لم يقدروا على ذلک ، وإذا عجزوا عن الاصغر فعجزهم عن الاكبر أولىٰ وأحرى ، وفى هذا المعنى قال الله :﴿إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ﴾[الحج :73]

وقد نبه الله تعالیٰ انفراده بالخلق فی قوله :﴿أفرءیتم ما تمنون ءأنتم تخلقونه ،أم نحن الخٰلقون ﴾[الواقعة:58,59]الی قوله :﴿فسبّح باسم ربک العظیم ﴾[الواقعة :74]وفی قوله : ﴿ءٰالله خیر أما یشرکون أمن خلق السمٰوٰت والارض﴾[النمل :59,60]الی قوله :﴿قل هاتوا برهانکم إن کنتم صٰدقین ﴾[النمل :64].وفی قوله :﴿ولئِن سألتَهم من خلق السمٰوٰت والارض و سخّر الشمس والقمر لیقولُنَّ الله ﴾[العنکبوت :61]،وفی غیر ذلک من الایات.([103])

4)قال أبو عبد الله التلمسانی:

قیل لعلی رضی الله عنه :[بما عرفت الله ؟قال:"الله عرّفنی بنفسه ، لا یُدرک بالحواس ، ولا یسبر بالقیاس ، لا یشبه شیئا، ولا یشبهه شئ، قریب فی بعده ، بعید فی قربه ، فوق کل شئ ، ولا یقال تحته شیئ ، أمام کل شیئ]ولا یقال وراءه شیئ ، فسبحان من هو هکذا ، ولیس هکذا غیره.

ابو عبد اللہ تلمسانیؒ فرماتے ہیں:حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو کیسے پہچانا؟توجواب میں انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے خود اپنا تعارف کروایا ہے۔حواس سے اس کا ادراک نہیں کیا جاسکتا،اور نہ قیاس آرائی سے اس کو جانچا جاسکتا ہے،وہ کسی چیز کی طرح ہے اور نہ کوئی چیز اس کی طرح ہے،اپنی بعد کے باوجود قریب ہے اور اپنی قرب کے باوجود بعید ہے۔تمام چیزوں سے اعلی ہے،یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کے نیچے کوئی شئ

[103]) النور المبین فی قواعد عقائد الدین:28----34

ہے،اسی طرح ہر چیز کے آگے ہے اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کے پیچھے کوئی چیز ہے۔پس پاک ہے وہ ذات جس کی یہ شان ہے،اور اس طرح اس کے سوا کوئی نہیں۔

قال سهل :''يا مسكين ، كان ولم تكن ، ويكون ولا تكون ، فلما كنت اليوم ، صرت تقول أنا [وأنا] ،كن الآن كما لم تكن ، فانه اليوم كما كان ''۔

حضرت سہلؒ نے فرمایا:اے مسکین!اللہ تعالیٰ پہلے سے موجود تھااور تم نہیں تھے،پھر آئندہ اللہ تعالیٰ کا وجود ہو گا اور تمہاراوجود نہیں ہو گا،جب تمہیں وجود ملا تو تم کہنے لگے کہ ''میں اور میں''لہذا تم اس طرح بن جا گویا کہ تم تھے ہی نہیں،اور اللہ تعالیٰ تو آج بھی اس طرح ہے جس طرح پہلے تھا۔

قيل لأديب :بم عرفت ربک ؟فقال :''بنحلة فی أحد طرفيها عسل ، وفی الطرف الآخر لسع ، والعسل مقلو ب اللسع''۔

ایک ادیب سے پوچھا گیا کہ کس چیز سے تم نے اپنے رب کو پہچانا؟فرمایا:شہد کی مکھی سے،کہ جس کے ایک طرف شہد ہوتا ہے جبکہ دوسری طرف زہر ،اور عسل کے الفاظ لسع کا اُلٹ ہے۔

وسأل الدهرية الشافعی عن دليل الصانع ، فقال :''ورقة الفرصاد تأكلها دودة القز ، فيخرج منها الابريسم ، والنحل فيكون منها العسل ، و[الظباء]فينعقد فی نوافجها المسک . و[الشاة]فيكون منها البعر ''.[فأمنوا]كلهم ، وكانوا سبعة عشر.

امام شافعیؒ سے دہریوں نے اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل پوچھی،فرمایا:کہ توت کا پتہ ہے،جس کو ریشم کا کیڑا کھاتا ہے تو اس سے ریشم نکلتا ہے،اور جب شہد

کی مکھی کھاتی ہے تو اس کے نتیجے میں شہد نکل آتا ہے، اور جب اس پتے کو ہرن کھاتا ہے تو اس کے ناف میں مشک بن جاتا ہے، اور جب بکری کھالیتی ہے تو مینگنی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ سن کر سب دہریے (جو کہ سترہ تھے) ایمان لائے۔

قيل لاعرابى :بم عرفت ربک؟فقال :''البعرة تدل على البعير، الروث يدل على الحمير ، و آثار الأقدام تدل على المسير ، فسماء ذات أبراج، وبحار ذات أمواج[وأرض ذات فجاج]أما يدل ذلک على العليم القدير''.([104])

ایک اعرابی سے پوچھا گیا کہ تم نے اپنے رب کو کیسے پہچانا؟ اس نے جواب میں کہا: مینگنی جب پڑی ہو تو یہ اُونٹ کا پتہ دیتی ہے، اور گوبر گدھوں کی طرف رہنمائی کرتی ہے، اور قدموں کے نشانات چلنے والے کا خبر دیتی ہے، اسی طرح یہ برجوں والا آسمان، موجوں والا سمندر اور یہ کھلے ہوئے راستوں والی زمین کیا علیم اور قدیر ذات پر دلالت نہیں کرے گی؟۔

وجود باری تعالیٰ پر مزید چند سائنسدانوں کے حوالے:

قال(لورد كليص)وهو من الباحثين فى علم الطبيعة البارزين فى العالم هذه العبارة :''إذا فكرت تفكيرا عميقا، فان العلوم سوف تضطرک إلى الاعتقاد فى وجود الله تعالىٰ ''.

---

[104])(كتاب المحاضرات:134__136)

لورد کلیص جو کہ علم الطبعیت (فزکس) کے ماہرین میں سے ہیں اور پورے عالم میں معروف و مشہور ہیں کہتے ہیں: جب تم گہری سوچ و بیچار کرو تو سائنسی علوم تمہیں اللہ تعالیٰ کے وجود کے اعتقاد پر مجبور کرے گی۔

و يقول الدكتور (وتر) عميد كلية الطب بباريس و عضو أكادمية العلوم ، وهو كاتب مشهور :''إذا أحسست فی حين من الأحيان أن اعتقادی بوجود الله قد تزعزع ، وجهت وجهی إلى أكادمية العلوم لتثبيتها''.

ڈاکٹر وتر (پیرس میں میڈیکل سائنس کے ناظم اور سائنس اکیڈمی کے رکن اور مشہور رایٹر ہیں) کہتے ہیں: جب میں اللہ تعالیٰ کے وجود پر اپنے اعتقاد کے ڈگمگانے کو محسوس کرتا ہوں تو میں اپنا رخ سائنس اکیڈمی کی طرف پھیر لیتا ہوں تا کہ میرا اعتقاد دوبارہ بحال ہو۔

وقال (أينشتاين):''إن الايمان هو أقوى وأنبل نتائج البحوث العلمية ''.وقال أيضا :''إن الايمان بلا علم ، ليمشی مشية الأعرج ، وأن العلم بلا إيمان ليتلمس تلمس الأعمى''. ([105])

انسٹائن کہتے ہیں کہ ''ایمان علمی بحث و مباحثے کا قوی ترین اور اچھا نتیجہ ہے ''مزید لکھتے ہیں کہ ''ایمان بغیر علم کے اپاہج کی طرح لنگڑا چلنا ہے، اور علم بدوں ایمان کے اندھے کی طرح ٹامک ٹوئیاں مارنا ہے''۔

دہریوں کا واقعہ:

[105])(الأصول المهمة فی بيان عقائد الامة :145)

امام رازیؒ نے" المطالب العالیة "میں امام صاحبؒ سے متعلق ایک واقعہ لکھا ہے(یہ واقعہ تیسرے محاضرے میں گزرا ہے وہاں ملاحظہ کیجئے۔)

ایک شبہ اور اس کا جواب:

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کا وجود اس لئے نہیں مانتے کہ وہ ہماری نظروں سے اوجھل ہے۔ لیکن یہ بات درست نہیں، اس لئے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کو ہم نے دیکھا تک نہیں اور پھر بھی ان کے وجود کے قائل ہیں۔ مثلا: علم، محبت، نفرت، عداوت، عقل وغیرہ۔ جب ان چیزوں کا وجود ہم مانتے ہیں تو اللہ تعالیٰ واجب الوجود ذات ہے اس کے وجود کا کس طرح انکار کیا جاسکتا ہے۔

اثبات وجود باری تعالیٰ دلائل نقلیہ کی نظر میں:

قرآن کریم میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے وجود پر مختلف دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔1: دلیل الخلق والانشاء جسے دلیل الاختراع بھی کہا جاتا ہے۔2: دلیل النظام جسے دلیل الانفس والآفاق اور دلیل العنایۃ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔3: مشترک دلائل یعنی ایسی نصوص قرآنیہ جن میں بیک وقت دلیل الخلق اور دلیل النظام دونوں موجود ہے۔4: دلیل الفطرۃ یعنی فطرتِ انسانی وحیوانی اللہ تعالیٰ کے وجود کا مقتضی ہے۔ آگے ان چاروں دلائل کا تفصیلی ذکر ہے۔

سب سے پہلے چند ان آیات کا ذکر کیا جائے گا جو دلیل الخلق والانشاء کے قبیل سے ہیں۔

دلیل الخلق والانشاء / دلیل الاختراع:

اس دلیل کا مطلب یہ ہے کہ اس میں انسان کی خلقت اور پیدائش سے بحث کیا گیا ہے، جن سے روز روشن کی طرح اللہ تعالیٰ کا وجود ثابت ہو جاتا ہے۔

1: : {إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [الأنعام: 79]

یعنی: میں نے تو پوری طرح یکسو ہو کر اپنا رخ اُس ذات کی طرف کر لیا ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے، اور میں شرک کرنے والوں میں سے نہیں ہوں۔

2: {إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ} [الحج: 73]

یعنی تم لوگ اللہ کو چھوڑ کر جن جن کو دعا کے لئے پکارتے ہو، وہ ایک مکھی بھی پیدا نہیں کر سکتے، چاہے اس کام کے لئے سب کے سب اکٹھے ہو جائیں۔

3: {فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ} [الطارق: 5، 6]

یعنی: اب انسان کو یہ دیکھنا چاہیے کہ اُسے کس چیز سے پیدا کیا گیا ہے؟ اُسے اُچھلتے ہوئے پانی سے پیدا کیا گیا ہے[106]۔

4{أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ} [الغاشية: 17]

یعنی: تو کیا یہ لوگ اُونٹوں کو نہیں دیکھتے کہ اُنہیں کیسے پیدا کیا گیا؟

دلیل النظام / دلیل الآفاق والانفس / دلیل العنایۃ:

اس دلیل میں انسان، حیوان اور تمام مخلوقات کے حسنِ نظام، حسنِ بناوٹ، مرتب نظامِ دنیا چاہے وہ عالمِ صغیر کی بناوٹ ہو یا عالم کبیر کی، اُن سے بحث کی گئی ہو، جس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کا وجود خود بخود احسن طریقے سے ثابت ہو جاتا ہے۔

1: {أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا} [النبأ: 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16].

---

[106]: نوٹ: آیات کریمہ کے ترجمے مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ کے "آسان ترجمہ قران" سے لئے گئے ہیں۔

یعنی: کیا ہم نے زمین کو ایک بچھونا نہیں بنایا؟، اور پہاڑوں کو (زمین میں گڑی ہوئی) میخیں؟، اور تمہیں (مرد اور عورت کے) جوڑوں کی شکل میں ہم نے پیدا کیا، اور تمہاری نیند کو تھکن دور کرنے کا ذریعہ ہم نے بنایا، اور رات کو پردے کا سبب ہم نے بنایا، اور دن کو روزی حاصل کرنے کا وقت ہم نے قرار دیا، اور ہم نے ہی تمہارے اُوپر سات مضبوط وجود (آسمان) تعمیر کئے، اور ہم نے ہی ایک دہکتا ہوا چراغ (سورج) پیدا کیا، اور ہم نے ہی بھرے ہوئے بادلوں سے موسلا دھار پانی برسایا، تاکہ اُس سے غلہ اور دوسری سبزیاں بھی اُگائیں، اور گھنے باغات بھی۔

2: {تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا} [الفرقان: 61]

یعنی: بڑی شان ہے اس کی جس نے آسمان میں برج بنائے، اور اُس میں ایک روشن چراغ اور نور پھیلانے والا چاند پیدا کیا۔

3: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا* وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ * [عبس:24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32].

یعنی: پھر انسان ذرا اپنے کھانے ہی کو دیکھ لے، کہ ہم نے اُوپر خوب پانی برسایا، پھر ہم نے زمین کو عجیب طرح پھاڑا، پھر ہم نے اُس میں غلے اُگائے، اور انگور اور ترکاریاں، اور زیتون اور کھجور، اور گھنے گھنے باغات، اور میوے اور چارہ، سب کچھ تمہارے اور تمہارے مویشیوں کے فائدے کی خاطر!۔

دونوں قسم کے دلائل:

یعنی وہ قرآنی دلائل جن میں ایک ہی آیت یا مبحث کے اندر دلیل الخلق اور دلیل النظام کی تصریح یا اشارہ ہو۔

1: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة: 21، 22].

یعنی: اے لوگوں! اپنے اس پروردگار کی عبادت کرو جس نے تمہیں اور اُن لوگوں کو پیدا کیا جو تم سے پہلے گزرے ہیں، تاکہ تم متقی بن جاؤ، (وہ پروردگار) جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا، اور آسمان کو چھت، اور آسمان سے پانی برسایا، پھر اس کے ذریعے تمہارے رزق کے طور پر پھل نکالے، لہٰذا اللہ کے ساتھ شریک نہ ٹھہراؤ، جبکہ تم (یہ سب باتیں) جانتے ہو۔

2: {وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ} [يس: 33].

یعنی: اور ان کے لئے ایک نشانی وہ زمین ہے جو مردہ پڑی ہوئی تھی، ہم نے اُسے زندگی عطا کی، اور اُس سے غلہ نکالا، جس کی خوراک یہ کھاتے ہیں۔

3: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ}. [آل عمران: 190,191].

یعنی: بیشک آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور رات دن کے باری باری آنے جانے میں اُن عقل والوں کے لئے بڑی نشانیاں ہیں، جو اُٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے ہوئے (ہر حال میں) اللہ کو یاد کرتے ہیں، اور آسمانوں اور زمین کی تخلیق پر غور کرتے ہیں، (اور انہیں دیکھ کر بول اُٹھتے ہیں کہ) " اے ہمارے پروردگار! آپ نے یہ سب کچھ بے مقصد پیدا نہیں کیا۔ آپ (ایسے فضول کام سے) پاک ہیں۔ پس ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچا لیجئے۔

دلیل النظام پر ایک اعتراض اور اس کا جواب:

ملحدین یہاں ایک اعتراض اُٹھاتے ہیں کہ اگر اس نظام کا کوئی مُنتظم ہوتا، تو اس میں ایک خاص نظم اور ترتیب ہوتی، حالانکہ کائنات کا بعض حصہ غیر مرتب اور غیر منظم ہے۔

اس کا الزامی جواب یہ ہے کہ جب معترض کے ہاں کائنات کا اکثر حصہ منظم ہے اور بعض غیر منظم، تو اس اکثر حصے کا منظم ہونا اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات موجود ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کسی شخص کو ترتیب کے عدم علم سے اس کائنات کا واقع میں غیر منظم ہونا لازم نہیں آتا، ہو سکتا ہے اس کی ایک ترتیب ہو لیکن ہماری ناقص عقل اس تک رسائی نہ کر سکتا ہو۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ کائنات کو قصداً اس طرح غیر مرتب پیدا کیا گیا ہے، اس لیے کہ بعض دفعہ غیر مرتب اشیاء میں وہ حسن ہوتا ہے جو مرتب اور منظم اشیاء میں نہیں ہوتا۔

اور اگر مان لیا جائے کہ اس کائنات کا بعض حصہ غیر مرتب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں بھی اللہ تعالیٰ کی حکمت ہے، اور انسان کے لیے ایک امتحان ہے، یعنی ایک مرتب اور منظم چیز پر ایمان لانا تو عقل میں آنے والی بات ہے، لیکن غیر منظم چیز میں سوچ و بچار کیے بغیر اللہ تعالیٰ پر فوراً ایمان لانا مشکل ہے۔ تو گویا اس کی مثال بھی قرآن مجید کی آیات محکمات اور متشابہات کی طرح ہوئی، کہ آیات محکمات پر ایمان لانا تو آسان ہے، اس لیے کہ محکمات کی وجہ اور علت تو ہر کسی کو معلوم ہیں۔ اور متشابہات اگرچہ عقل میں آنے والی نہیں لیکن اس کے باوجود اس پر ایمان لانا کمال عبدیت ہے۔

دلیل الفطرۃ:

یعنی انسان کے سرزنش اور دل کی گہرائیوں میں اللہ تعالیٰ نے اپنے وجود کا اثبات رکھا ہے۔ فطرت کی مزید وضاحت آگے آرہی ہے۔

1: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [الروم:30].

یعنی: لہذا تم یکسو ہو کر اپنا رُخ اس دین کی طرف قائم رکھو۔ اللہ کی بنائی ہوئی اُس فطرت پر چلو جس پر اُس نے تمام لوگوں کو پیدا کیا ہے۔ اللہ کی تخلیق میں کوئی تبدیلی نہی لائی جاسکتی، یہی بالکل سیدھا راستہ ہے، لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔

2: {وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا} [الإسراء:67].

یعنی: اور جب سمندر میں تمہیں کوئی تکلیف پہنچتی ہے، تو جن (دیوتاؤں) کو تم پکارا کرتے ہو، وہ سب غائب ہو جاتے ہیں، جس اللہ ہی اللہ رہ جاتا ہے۔ پھر جب اللہ تمہیں بچا کر خشکی تک پہنچا دیتا ہے تو تم منہ موڑ لیتے ہو۔ اور انسان بڑا ہی ناشکرا ہے۔

3: {صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ}[البقرة:138].

ہم پر تو اللہ نے اپنا رنگ چڑھا دیا ہے، اور کون ہے جو اللہ سے بہتر رنگ چڑھائے؟ اور ہم صرف اُسی کی عبادت کرتے ہیں۔

فطرت کا معنی:

فطرت کا یہ معنی نہیں ہے کہ جب کوئی مولود پیدا ہوتا ہے، تو وہ بالفعل مسلمان ہوتا ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کے دل و دماغ کی سطح ایمان کے لیے بہت مناسب اور باصلاحیت ہوتی ہے۔ البتہ اگر اس کے ماں باپ غیر مسلم ہو تو وہ بزور یہودی یا نصرانی کرا دیتے ہیں۔ اور اسی طرف حدیث شریف میں اشارہ ہے: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ. مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: "خلاصة بحث الفطرة" للشیخ سعید عبد اللطیف فودہ۔ اس کے علاوہ حاشیہ تہذیب شرح سنوسیہ سے بھی استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

توحید باری تعالیٰ:

اللہ تعالیٰ کے وجود کے اثبات پر مختصر دلائل ذکر کرنے کے بعد توحید باری تعالیٰ کا قضیہ بھی اہم ہے، اور اس پر قرآن کریم کے بیسیوں دلائل عقلیہ اور نقلیہ دال ہیں، یہاں پر طلبہ کے فائدے کے لئے توحید باری تعالیٰ پر صرف دلیل التمانع (جو کہ مشہور برھان ہے) سے استدلال کیا جاتا ہے، جو قرآن کریم سے بھی ثابت ہے اور عقل سے بھی۔ ملاحظہ ہو:

قرآن شریف میں ارشاد ہے: ﴿لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا﴾ اس آیت کا ظاہر دلیل خطابی اقناعی ہے، جبکہ دوسری طرف اس کے اشارۃ النص میں برھان تمانع کی طرف اشارہ ہے۔ اس کی تفصیلی بحث "تهذيب شرح سنوسية" میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

لو كان معه مماثل فى الألوهية للزم عجزهما سواء اتفقا أو اختلفا أو اقتسما، فكل من هذه الاقسام، إما أن يكون

اضطراريا أو اختياريا ، فان كان اضطراريا لزم قهرهما وعجزهما فينتفى العالم ، و نفى العالم محال ، وإن اتفقا اختيارا فيتعرض لهما جوهر فرد فإن أوجداه معا لزم انقسام ما لا ينقسم وهو محال، لأن الجوهر الفرد لا يقبل الانقسام ، وإن أوجد أحدهما عين ما أوجده الآخر لزم تحصيل الحاصل وهو محال ، وإن أوجده احدهما و عجز الاخر ، فالآخر ليس بإله لأنه عجز والإله ليس بعاجز، والذى قدر على فعله أيضا ليس بإله لأن الفرض أنه مثل للاخر ، و مثل العاجز عاجز . وإن عجز الإثنان فهما ليسا بإلهين ، وإذا لزم عجزهما عن إيجاد هذا الجوهر لزم عجزهما عن سائر الممكنات لأنه لا فرق بين ممكن و ممكن. وإن اختلفا بأن يريد أحدهما حركة جسم فى زمان واحد ويريد الآخر سكونه فى ذلک الزمان بعينه ، فلا يصح أن يحصل مرادهما لما فيه من الجمع بين الضدين ولا يصح عدم مرادهما لما فيه من ارتفاع الضدين مع قبول الجسم لهما ، ولا يصح أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر لأن عجز أحدهما دليل على عجز الآخر لأنه مثله ، وإن اقتسما اختيارا لزم عجز كل واحد منهما مما عند صاحبه لأن شرط الإله يجب أن تكون قدرته عامة التعلق بجميع الممكنات. ومن هذا البرهان تعلم أن الإله واحد وهو برهان قاطع فى ذلک.([107])

---

[107]) تهذيب شرح سنوسية،ص:92

اثباتِ وجود باری تعالیٰ اور توحید باری تعالیٰ پر دلائل عقلیہ ونقلیہ کے ذریعے سیر حاصل بحث ہونے کے بعد یہ محاضرہ اپنے اختتام تک پہنچا۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين

چھٹا محاضرہ

مباحث

⇐ معیت علمی اور معیت ذاتی میں اہل سنت والجماعۃ کا متوازن موقف

معیت علمی اور معیت ذاتی سے متعلق علماء اہل سنت کا متوازن موقف:

آج کا محاضرہ معیت ذاتی اور معیت علمی سے متعلق ہے۔ عوام وخواص میں چونکہ یہ بات مشہور ہے کہ "اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے "۔ اس کی کیا حقیقت ہے؟ اہل سنت کا اس بارے میں کیا موقف ہے؟ اس لیے یہاں پر اس مسئلے کی وضاحت مناسب ہے۔

پہلی بات:

اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود بلا مکان ہے اور ساتھ ساتھ جہت اور مکان سے بھی پاک اور منزہ ہے، اس لیے کہ مکان اور جہت جس ذات کے لیے ثابت ہو جائے تو اس کے لیے جسمیت لازم ہوتی ہے، تو جسمیت ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ پر فنالازم آئے گی، اس لیے اللہ تعالیٰ جسم اور لوازمات جسم سے پاک ہے۔ جب اللہ تعالیٰ مکان سے پاک ہے تو جہات ستہ (جو کہ فروعات مکان ہے) سے بھی پاک ہے۔ جیسا کہ ابو جعفر طحاویؒ نے "العقیدۃ الطحاویۃ" میں تصریح فرمائی ہے کہ "ولا تحویہ الجھات الست"۔

دوسری بات:

اللہ تعالیٰ باعتبار علم ہر جگہ موجود ہے۔ مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ کے علم سے ذرہ بھر بھی کوئی چیز مخفی نہیں ہے۔ یہی جمہور اہل سنت اشاعرہ اور ماتریدیہ کا مذہب ہے اور اسی پر اجماع ہے۔

تیسری بات:

غیر مقلدین سلفیوں کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ذاتاً اور حساً عرش کے اُوپر ہے اور علماً ہر جگہ موجود ہے۔ دوسرا نکتہ تو جمہور کے ساتھ موافقت رکھتا ہے، البتہ پہلا نکتہ جمہور کے خلاف اور باطل ہے۔ اس لیے کہ جب اللہ تعالیٰ کو عرش کے اُوپر ذاتاً اور حساً مان لیا جائے تو اللہ تعالیٰ محدود اور متناھی بن جائے گا، جو کہ بدیہی البطلان ہے۔

چوتھی بات:

بعض علماء دیوبند اس مسئلے میں ایک عام تعبیر اختیار کرتے ہیں کہ "اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے"۔ اب اس میں کئی احتمال ہیں۔ اگر یہ مطلب لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر جگہ حلول کیا ہوا ہے تو حلولیہ کا عقیدہ ہے اور کفر ہے۔

دوسرا احتمال جو کہ اولی ہے یہ ہے کہ "اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے" باعتبار علم کے۔ یہ تعبیر بالکل درست اور صحیح ہے۔ وھذا ما اجمع علیہ السلف والخلف الاشاعرۃ والماتریدیۃ۔

تیسرا احتمال جو کہ ہمارے بعض صوفیاء سے منقول ہے اور جواز کے درجے میں ہے کہ "اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے ذاتا بلا کیف"۔ اس صورت میں یہ متشابہات میں سے ہے۔ واضح رہے کہ یہ ان صوفیاء کا ذوقی مذہب ہے عمومی مذہب نہیں۔ لہذا اس مذہب کو اُٹھا کر جمہور کا مذہب قرار دینا سینہ زوری ہے۔ جمہور کا اصل مذہب وہی ہے جو کہ اُوپر ذکر ہوا۔

اس کی مزید تفصیل حضرت تھانویؒ نے "بوادر النوادر" میں بیان فرمائی ہے۔ لکھتے ہیں:

مسئلہ: قال اللہ تعالیٰ :{ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد} و قال {وهو معكم} الآية. فمن الناس من يقول إن القرب باعتبار الذات والوصف و يقول بعض الناس إن القرب بحسب الوصف فقط ، فأى الحزبين على الصواب وأى الفريقين على الحق ، وإن كان الله قريبا بالذات هل يقرب مع كون استوائه على العرش أم لا ؟ ثم الذين يقولون بالقرب الوصفى يدعون بالقائلين بالقرب الذاتى أنهم كفروا بقولهم بالقرب الذاتى ، هل يجوز نسبة الكفر من قال إن القرب ذاتى أم لا؟

الجواب: لما كان المتبادر عند العامة من المعية الذاتية هى المعية الجسمانية أبطلها العلماء وكفر بعضهم القائلين بها ولو أريد بها المعية الغير المتكيفة فلا محذور فى القول بها والامتناع فى اجتماعها بالاستواء

لأن الذات ليست بمتناهية والمعية ليست بمتكيفة ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فالأسلم له أن يقول بالمعية الوصفية فقط ، وبهذا التقرير خرج الجواب من سؤال وارتفع كل اشكال والحمد لله الكبير المتعال عن كل مقال و خيال.

مسئلہ: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: نحن اقرب الیہ من حبل الورید و قال وھو معکم ۔الآیۃ۔اس آیت کے متعلق بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس میں قرب سے قرب ذاتی اور وصفی دونوں مراد ہے، جبکہ بعض کے ہاں قرب سے صرف قرب وصفی مراد ہے۔اب فریقین میں کونسا فریق حق بجانب ہے ؟اگر قرب سے قرب ذاتی مراد لیا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ استواء کے ساتھ عرش کے قریب بھی ہو گا یا نہیں؟اسی طرح جو لوگ قرب وصفی کے قائل ہیں وہ دوسرے فریق (قائلین قرب ذاتی) پر اس قول کی وجہ سے کفر کا فتوی لگاتے ہیں، کیا اس طرح کی نسبت ان کی طرف درست ہے یا نہیں؟

جواب: جب عامۃ الناس کے نزدیک معیت ذاتی سے متبادر معیت جسمانی ہے ،اس لئے علماء نے اس قول کو باطل قرار دیا ہے، اور بعض حضرات نے قائلین ذاتی پر کفر کا فتوی بھی لگایا ہے ،البتہ اگر معیت ذاتی بلا کسی کیفیت کے مان لی جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ،اور اس صورت میں استواء کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی قباحت بھی لازم نہیں آتی ، کیونکہ ذات متناہی نہیں رہی اور معیت متکیف نہیں ہوئی۔ اور جو لوگ معیت ذاتی بلا کیف اعتقاد رکھنے پر قدرت نہیں رکھتے ،ان کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ معیت وصفی (معیت علمی) پر قول کریں۔

کچھ لوگ ناواقفی کی بنیاد پر ان بعض اہل حق صوفیاء کا قول اُٹھا کر جمہور کا قول قرار دیتے ہیں، حالانکہ جمہور کا مذہب یہ بالکل نہیں ہے اور نہ اس پر اجماع ہے۔

پہلی تنقیح:

ہمارے بعض علماء دیوبند عوام کو سمجھانے کے لیے اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ "اللہ تعالیٰ علماً اور ذاتاً ہر جگہ موجود ہے"۔ اب یہ نفس تعبیر ہے اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر جگہ موجودِ ہے ۔بلکہ "علماً" میں اشارہ ہے جمہور کے قول کی طرف اور "ذاتا" میں اشارہ ہے بعض اہل حق صوفیاء کے قول کی طرف۔ اس کی بجائے اگر عوام کی مجلس میں اس طرح تعبیر کی جائے کہ "اللہ تعالیٰ باعتبار علم ہر جگہ موجود ہے"۔تو یہ ایک علمی اصطلاح ہے عوام اس کو سمجھ نہیں پاتے۔اس وجہ سے علماء نے عوام کی خاطر آسان اور سہل تعبیر اختیار کی کہ اللہ تعالیٰ ذاتاً و علماً ہر جگہ موجود ہے، ورنہ تو اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اصل موقف یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ باعتبار علم ہر جگہ موجود ہے۔

دوسری تنقیح:

جب اللہ تعالیٰ باعتبار علم ہر جگہ موجود ہے، اور صفتِ علم تو ذات کے بغیر موجود نہیں ہوتی۔تو معلوم ہوا کہ باعتبار ذات اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے۔تو خوب سمجھ لیجیے کہ اہل سنت کے اس قول (کہ اللہ تعالیٰ باعتبار علم ہر جگہ موجود ہے) کا مطلب ہے: "لایعزب عن علمه مثقال ذرة" یعنی اللہ تعالیٰ باعتبار علم تمام اشیاء پر ایسے کامل حاوی ہے کہ ذرہ بھر بھی اس کے علم سے غائب نہیں۔یہ مطلب نہیں کہ اس کے علم نے اشیاء میں حلول کیا ہوا ہے، بلکہ حلول کے بغیر ہی اللہ تعالیٰ کا ہر چیز پر کامل علم ہے۔

تیسری تنقیح:

بعض لوگ معیت ذاتی پر قرآن مجید کے اس آیت "وهو معكم أين ماكنتم" سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں "ھو" ضمیر آئی ہے جو ذات کے لیے استعمال ہوتی ہے، تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ باعتبار ذات ہر جگہ موجود ہے۔وضاحت: اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ ہماری بحث "ھو" ضمیر میں نہیں بلکہ "معکم" میں ہے ۔لہذا اشکال وارد نہیں ہوتا۔اور اگر بالفرض مان لیں کہ ہماری بحث "ھو" ضمیر میں ہے، تو پھر یہ بات قابلِ تسلیم نہیں کہ "ھو" ضمیر صرف ذات کے لیے آتی ہے، بلکہ ذات مع الوصف کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے،

جیسا کہ علامہ تفتازانیؒ نے تلویح میں اس کی صراحت کی ہے۔ دیکھیے "تلویح" بحث: "سمیتہ التوضیح"۔ اور یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ ضمیر صرف ذات کو تب راجع ہوتی ہے کہ جب صفت غیر ہو ذات کا، حالانکہ صفات باری تعالیٰ غیر نہیں ہیں ذات باری تعالیٰ کے۔

چوتھی تنقیح:

بہر حال اہل حق صوفیاء اگر یہ تعبیر اختیار کرتے ہیں کہ "اللہ فی کل مکان بلا کیف وبلا حلول"([108]) تو اس تعبیر کو درست کہا جائے گا کیونکہ یہ جہمیہ اور حلولیہ جیسا عقیدہ نہیں ہے۔ البتہ ایک شبہ ضرور پیدا ہوتا ہے کہ صوفیاء کے اس قول (کہ اللہ تعالیٰ باعتبار ذات ہر جگہ موجود ہے بلا کیف) کا دفاع کیا جاتا ہے کہ یہ تعبیر درست ہے۔ جبکہ مجسمہ کے اس قول "الرحمن علی العرش استوی بذاتہ" کو بدعت اور اختراع قرار دیا جاتا ہے ۔وجہ فرق کیا ہے۔ وضاحت: مجسمہ کا "الرحمن علی العرش استوی" کے ساتھ "بذاتہ" کا قید لگانے سے چونکہ تجسیم اور اللہ تعالیٰ کا حسی طریقے سے اُوپر ہونا لازم آتا ہے، اس لیے یہ تعبیر درست نہیں ہے۔ اور بعض اہل حق صوفیاء کے قول (اللہ موجود فی کل مکان بالذات وبلا کیف وبلا حلول) سے چونکہ یہ خرابی لازم نہیں آتی۔ اس لیے اہل سنت اس کا دفاع کرتے ہیں۔

بہر حال جمہور علماء دیوبند کا عمومی مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے معیت علمی ثابت ہے اور معیت ذاتی بلا کیف کا مسلک بعض صوفیاء سے نقل ہے۔

پس جمہور اہل سنت کا یہ مسلک سلف صالحین سے نقلا چلا آرہا ہے۔ البتہ بعض لوگ معیت علمی کا سرے سے انکار کرتے ہیں، لیکن یہ بہت خسارے کی بات ہے اور اپنے اسلاف کی تشریحات سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ ہم آگے جمہور اہل سنت کے موقف کہ "اللہ تعالیٰ ہر جگہ باعتبار علم موجود ہے" پر متعدد اجماعات نقل کرتے ہیں جس سے روز روشن کی طرح واضح ہو جائے گا کہ معیت علمی ہی اہل سنت کا مسلک ہے جو کہ

---

[108] اسی طرح اگر ہمارے علماء دیوبند کی بعض تصانیف میں مطلقا "اللہ فی کل مکان" کی تعبیر آجائے تو حتی الامکان اس کو قیود سمیت صحیح محمل پر حمل کرنا چاہیے۔

معیت ذاتی بلا کیف سے مخالف نہیں بلکہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ ہم انہیں چند مفید حوالوں پر اکتفا کر کے آگے پڑھے گے ، باقی امام ابن جریر الطبری کی تفسیر سے لے کر معارف القرآن تک آپ جس تفسیر کو ملاحظہ کریں گے، تو معیت علمی کا موقف آپ کو ملے گا۔

معیت علمی اور اجماع اُمت:

اجماع نمبر:1)قال الإمام ابن عطية(م:542ھ):

وقوله تعالي:﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾معناه بقدرته و علمه و إحاطته ، وهذه آية أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها,ودخل فى الإجماع من يقول بأن المشتبه كله ينبغي أن يمر و يؤمن به ولا يفسر، فقد أجمعوا على تاويل هذه لبيان وجوب إخراجها عن ظاهرها ، قال سفيان الثورى معناه علمه معكم ، وتأويلهم هذه حجة عليهم فى غيرها.([109])

امام ابن عطیہ اس آیت﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آیت میں معیت سے اللہ تعالیٰ کی قدرت، علم اور احاطہ مراد ہے ،اور اس تاویل پر اُمت کا اجماع ہے ، آگے فرماتے ہیں کہ سفیان ثوریؒ نے بھی معیت سے معیت علمی مراد لی ہے۔اور اس مقام پر سلف کا تاویل کرنا حجت ہے ان لوگوں پر جو اس مقام کے علاوہ دیگر متشابہات میں تاویل کو ناجائز سمجھتے ہیں۔

اجماع نمبر:2)قال الإمام الرازي(م:606) تحت هذه الآية "وهو معكم أين ماكنتم":

---

[109])المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز:257/5

قَالَ الْمُتَكَلِّمُونَ: هَذِهِ الْمَعِيَّةُ إِمَّا بِالْعِلْمِ وَإِمَّا بِالْحِفْظِ وَالْحِرَاسَةِ، وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ فَقَدِ انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّهُ سُبْحَانَهُ لَيْسَ مَعَنَا بِالْمَكَانِ وَالْجِهَةِ وَالْحَيِّزِ، فَإِذَنْ قَوْلُهُ: وَهُوَ مَعَكُمْ لَا بُدَّ فِيهِ مِنَ التَّأْوِيلِ وَإِذَا جَوَّزْنَا التَّأْوِيلَ فِي مَوْضِعٍ وَجَبَ تَجْوِيزُهُ فِي سَائِرِ الْمَوَاضِعِ.([110])

متکلمین فرماتے ہیں کہ آیت میں معیت سے مراد یا تو اللہ تعالیٰ کا علم ہے اور یا اس کی حفاظت اور حراست مراد ہے۔ بہر صورت اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ کسی مکان اور جہت میں نہیں ہے۔ اور جب اس مقام پر تاویل جائز ہوئی، تو اس جیسی تمام متشابہات میں تاویل کرنا ضروری ہے۔

اجماع نمبر:3)قال الإمام ابن جزى الغرناطي:(م:741ھ):

وهو معكم أينما كنتم يعني أنه حاضر مع كل أحد بعلمه وإحاطته وأجمع العلماء على تأويل هذه الآية بذلك.([111])

یعنی اللہ تعالیٰ علم اور احاطہ کے اعتبار سے تمہارے ساتھ ہے۔ اور علماء نے اس تاویل پر اجماع منعقد کیا ہے۔

اجماع نمبر:4)قال أبو حيان الأندلسي(م:745ھ) :

﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾أى بالعلم والقدرة . قال الثورى : المعنى :علمه معكم.هذه آية أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها،وأنها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات، وهى حجة على من منع التأويل فى غيرها مما يجرى مجراها من استحالة

---

[110]) مفاتيح الغيب:187/29

[111]) التسهيل لعلوم التنزيل :343/2

الحمل على ظاهرها . وقال بعض العلماء فيمن يمتنع من تأويل ما لايمكن حمله على ظاهره. وقد تأول هذه الاية ، و تأول : ''الحجر الأسود يمين الله فى الأرض '' لو اتّسع عقله لتأول غير هذا مما هو فى معناه .([112])

ابوحیان اندلسی نے آیت کی تفسیر علم اور قدرت سے کی ہے۔جیسا کہ سفیان ثوری کا قول بھی ہے ،پھر فرماتے ہیں کہ اس تاویل پر علماء نے اجماع کیا ہے۔مزید لکھتے ہیں کہ یہ تاویل ان لوگوں پر رد ہے جو اس کے علاوہ صفات متشابہات میں تاویل نہیں کرتے ،حالانکہ انہوں نے ''الحجر الأسود يمين الله فى الأرض ''میں تاویل کی ہے۔اگر ان لوگوں کی عقل میں کچھ وسعت ہوتی تو اس جیسی دوسری متشابہات میں بھی تاویل کرتے۔

اجماع نمبر:5)قال الإمام ابن كثير (م:774ھ):

وَلِهَذَا حَكَى غَيْر وَاحِد الْإِجْمَاع عَلَى أَنَّ الْمُرَاد بِهَذِهِ الْآيَة(وهو معكم) مَعِيَّة عِلْمه تَعَالَى وَلَا شَكّ فِي إِرَادَة ذَلِكَ وَلَكِنْ سَمْعه أَيْضًا مَعَ عِلْمه بِهِمْ وَبَصَره نَافِذ فِيهِمْ فَهُوَ سُبْحَانه وَتَعَالَى مُطَّلِع عَلَى خَلْقه لَا يَغِيب عَنْهُ مِنْ أُمُورهمْ شَيْء. ([113])

امام ابن کثیر سورہ حدید کی آیت ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: آیت میں معیت سے مراد اللہ تعالیٰ کا علم ہے،اور اس طرح کی تاویل کرنے میں کوئی شک شبہ نہیں۔اسی طرح اللہ تعالیٰ کے سمع اور بصر کا بھی یہی حال ہے۔

---

[112]) البحر المحيط:204/20

[113]) تفسير ابن كثير (13/ 452)

اجماع نمبر:6)قال الإمام الثعالبي (م:875ھ):

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ معناه: بقدرته وعلمه وإحاطته، وهذه آية أجمعت الأُمَّةُ على هذا التأويل فيها.([114])

امام ثعالبیؒ نے بھی معیت سے علم مراد لیا ہے، اور پھر اجماع کا قول بھی کیا ہے۔

اجماع نمبر:7)قال الإمام محمود الالوسیؒ:(م:1270ھ)

﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾تمثيل لاحاطة علمه تعالىٰ بهم ، و تصوير لعدم خروجهم عنه أينما كانوا ، و قيل : المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية،والقرينة السباق واللحاق مع استحالة الحقيقة،وقد أول السلف هذه الاية بذلک ،أخرج البيهقى فى ''الأسماء والصفات''عن ابن عباس أنه قال فيها :عالم بكم أينما كنتم . وأخرج أيضا عن سفيان الثورى أنه سئل عنها فقال :علمه معكم.([115])

یعنی یہ (معیت)اللہ تعالیٰ کا مخلوق کے ساتھ احاطہ علمی کا ایک مثال ہے، کہ وہ جہاں کہیں بھی ہوں اللہ تعالیٰ کے علم سے باہر نہیں ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ ''معیت'' علم سے علاقہ سببیت کی وجہ مجاز مرسل ہے، جیسا کہ سیاق و سباق کے قرینہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حقیقت محال ہے۔ اور یہ تاویل سلف نے کی ہے۔ اس کے بعد امام بیہقیؒ کا قول نقل کیا ہے جنہوں نے کتاب الاسمآء والصفات میں ابن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے معیت سے معیت علمی مراد لی ہے۔

---

[114]) الجواهر الحسان في تفسير القرآن:5/ 378

[115]) روح المعاني:400,401/26

اجماع نمبر:8) قال الإمام محمد الخضر الشنقيطیؒ(م:1354ھ):

فأنت تراه صرح بأن الأمة أجمعت على تأويل هذه الاية بالعلم ، وأن السلف الذين لا يؤولون و يفوضون دائما بذلک ، وما ذلک الا لوضوحها فی هذا المعنی و استحالة المعية بالذات فيها حتی صارت كأنها نص فی المعنی لاماتة المعية بالذات فيها بالاستحالة علی الله تعالیٰ ؛فصار تأويلها بالعلم كلا تأويل، فلذلک أولها السلف به ولم يؤولوا غيرها مما هو جار مجراها فی منع الحمل علی الظاهر.([116])

امام شنقیطیؒ نے بھی آیت میں معیت سے معیت علمی مراد لینے پر اجماع نقل کیاہے۔

اجماع نمبر:9)حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں:

چہارم یہ کہ نصوص صفات بعض تو ایسے ہیں جن میں بالاجماع تاویل لازم ہے جیسے "ھو معکم این ما کنتم" ای بعلمہ،اور "ان ربک لبالمرصاد" وغیرہ۔([117])

اجماع نمبر:10)مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ فرماتے ہیں:

"نحن اقرب الیہ من حبل الورید "کاجمہور مفسرین نے یہی مطلب قرار دیاہے کہ قرب سے مراد قرب علمی اور احاطہ علمی ہے قرب مسافت مراد نہیں ہے۔([118])

---

[116]) استحالة المعية بالذات، ص:92

[117]) بوادر النوادر:759

[118])معارف القرآن جلد ہشتم تحت ھذہ الآیۃ)

سوال:

''فلما تجلیٰ ربه '' میں تجلی سے ذات مراد ہے یا وصف؟ وضاحت فرمائیں۔

جواب:

" تجلی "کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ بطور وصف ہے اور قدیم ہے۔ البتہ یہ اعتراض کوئی کر سکتا ہے کہ جب یہ وصف ہے اور قدیم ہے، تو پھر اس کو بطور صورت کس طرح دیکھا جاسکتا ہے (جس طرح بعض صوفیاء سے تجلی کا دیکھنا منقول ہے) اس لیے کہ صورت تو حادث ہوتی ہے۔ اس کی وضاحت امام شاہ ولیؒ نے فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تجلی اگرچہ قدیم ہے لیکن صورت قبول کرتی ہے، اور مطلب یہ نہیں ہو گا کہ تجلی نے اس میں حلول کیا ہوا ہے۔ اس کو ایک مثال سے سمجھیے کہ ایک شخص خواب میں دودھ پیتا ہے تو علماء اس کی تعبیر علم سے کرتے ہیں لیکن "علم" نے دودھ کے اندر حلول و دخول نہیں کیا بلکہ علم عالم مثال میں بغیر حلول کے ذات کی طرف مشکّل ہوا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی "مصوّر تجلی" کو سمجھ لیجیے کہ جس میں حلول کو کوئی دخل نہیں ہے۔

معیت علمیہ و ذاتیہ کی بحث نہایت جامع اور اختصار کے ساتھ پیش کی گئی، اُمید واثق ہے کہ اہل سنت کا موقف سمجھ میں آیا ہو گا۔ اسی پر اس نشست کو برخاست کیا جاتا ہے۔

وآخر دعونا ان الحمد للہ رب العلمین

ساتواں محاضرہ

مباحث

- ⇐ صفات باری تعالیٰ کی مختلف تقسیمات
- ⇐ صفاتِ متشابہات میں اہل سنت والجماعۃ (متقدمین / متأخرین) اور غیر مقلدین کا مسلک
- ⇐ مسلک تفویض و تاویل کی تفصیل
- ⇐ تفریعات کے ذریعے شبہات کا ازالہ
- ⇐ عبارات "فقہ اکبر" کا احسن حل

الحمد لله المتصف بصفات الكمال ،المنزّه عن صفات النقص والمِثال ،لا تدركه الأوهام، ولا يصله الخيال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير الكبير المتعال ،جلّ عن الأشباه والأمثال ،أوضح بإنبيائه سبل الهدى للأنام ،وأنقذ بإرشادهم من عبادة الأوثان والأصنام،وأقام باجتهادهم أحكام ما شرعه من الملل والأديان وأذهب بأنوارهم ما غمر الامم من غياهب الظلم والعدوان ،وقَفَّى على آثارهم بمن لا نُبُوَّة بعد نبوته ،ولا حجة أقطع من حجته ،الحليم سبحانه وقد وصفوه بالمحال ،و نسبوا له والجوارح والاعضاء والانتقال ،مسارعين فى إحقاق باطلهم بكل دليل نسجوه من الوهم والخيال وأشهد أن لا اله إلا الله الواحد القهار ،وأشهد أن محمدًا صلى الله عليه وسلم سيد الموحّدين ،وإمام المنزهين لله رب العلمين، عليه وعلى آله وأصحابه الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون أفضل الصلاة و أتم التسليم أما بعد :

فقد قال الله تبارک وتعالى:"قل هو الله احد ،الله الصمد ،لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفوًا أحد"۔

اس محاضرے میں اللہ تعالیٰ کی صفات باری تعالیٰ کی مختلف پہلو سے بحث کی جائے گی، ساتھ ساتھ اہل سنت والجماعۃ کا درست موقف اور سلفیہ غیر مقلدین کے مسلک کی نشاندہی بھی کی جائے گی۔

صفات کی مختلف تقسیمات:

بنیادی طور پر مخاطب کو سمجھانے کے لیے متکلمین صفات کی مختلف طرق سے تقسیمات کرتے ہیں۔ چنانچہ کبھی علماء کلام اپنی کتابوں میں لکھتے ہیں کہ صفات دو قسم پر ہیں صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ۔ بعض حضرات یہ تقسیم ثبوتیہ اور سلبیہ کی طرف کرتے ہیں۔ بعض مصنفین اکرامیہ اور جلالیہ کی طرف تو کچھ

محکمات اور متشابہات کی طرف یہ تقسیم کرتے ہیں۔ کبھی تقسیم کی یہ تعبیر کچھ اس طرح ہوتی ہے کہ صفات تین قسم پر ہیں، حقیقیہ محضہ، حقیقیہ ذات الاضافہ، اضافیہ محضہ۔

لیکن بہر صورت سب کا مآل ایک ہی ہوتا ہے۔ اور ان تقسیمات سے صرف مخاطب کو سمجھانا مقصود ہوتا ہے کہ مخاطب اللہ تعالیٰ کی صفات آسانی سے سمجھ سکے۔

صفات ذاتیہ اور فعلیہ میں فرق:

صفات ذاتیہ اور فعلیہ میں عام طور پر دو طرح کا فرق کیا جاتا ہے۔

پہلا فرق یہ ہے کہ صفات ذاتیہ وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازل سے قائم ہوں، اور صفات فعلیہ وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازل سے قائم نہ ہوں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ صفات ذاتیہ وہ صفات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوں، اور ان کی اضداد اللہ تعالیٰ سے منتفی ہوں، مثلا حیاۃ، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام عند الاشاعرہ اور آٹھویں تکوین عند الماتریدیہ۔ یہ اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں اور ان کی اضداد اللہ تعالیٰ سے منتفی ہیں۔

اور صفات فعلیہ وہ ہیں کہ جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوں اور ان کی اضداد بھی باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو سکتی ہوں۔ مثلا: احیاء، اماتت یہ اضداد ہیں لیکن باری تعالیٰ کے ساتھ دونوں قائم ہیں۔

صفات فعلیہ کا مبدء تکوین ہے، جو کہ قدیم ہے۔ باقی اماتت اور احیا وغیرہ کا تعلق مخلوق کے ساتھ، تو یہ دونوں (مخلوق اور تعلق) حادث ہیں۔

رسالہ سنوسیہ میں صفات کی ایک اور طرز سے تقسیم کی گئی ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کی اول صفت صفتِ نفس ہے، مثلا: وجود، (پھر علماء کا آپس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ وجود عین باری تعالیٰ ہے یا اس پر زائد ہے۔ تو بعض نے عینیت کا جب کہ بعض حضرات نے وجود زائد کا قول کیا ہے) اس کے علاوہ جتنی بھی صفات ہیں، مثلاً قِدم، بقاء، مخالفۃ الحوادث، قیام بالنفس، وحدانیت ان سب کو حضرات اشاعرہ "صفات سلبیہ" کہتے ہیں اس لیے کہ ان سب کے مفہوم میں سلب ماخوذ ہے۔

اس کے بعد اشاعرہ سات صفات المعانی (بالاضافت) ذکر کرتے ہیں: حیاۃ، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام ،اور پھر الصفات المعنویہ (بالتوصیف) ذکر کرتے ہیں جو کہ صفات المعنویہ کا نتیجہ ہے جیسے : کونہ حیًا، کونہ عالمًا، کونہ قادرًا، کونہ مریدًا، کونہ سمیعًا، کونہ بصیرًا، اور کونہ متکلمًا۔ اور بعض آخر میں یآ اور تآ کا اضافہ کرکے عالمیت اور قادریت سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

لیکن یہ الصفات المعنویہ ان علماء کے ہاں ثابت ہیں جو" حال "کے قائل ہیں ۔ ([119])اور جو علماء"حال "کے قائل نہیں ہیں وہ" کونہ قادرًا" تعبیر کے قائل تو ہیں لیکن حالًا اس کا اثبات نہیں کرتے۔ غرض اس تقسیم کی رو سے یہ بیس صفات ہو گئیں۔

صفات محکمات اور متشابہات:

صفات محکمہ وہ ہیں جن کا معنی ہر کوئی جانتا ہو، اور صفات متشابہ وہ ہیں جن کے ظاہری معنی کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو اس کا معنی کسی کو معلوم نہ ہو مثلا: ید، عین وغیرہ کا ظاہری معنی جارحہ مخصوصہ ہے، لیکن جب اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے، تو پھر یہ متشابہات میں سے ہے۔

صفات متشابہات میں اہل سنت کا مسلک:

یہ بات تو مسلّم ہے کہ متقدمین اہل سنت اور متاخرین تنزیہ کے باب میں متفق ہیں یعنی اللہ تعالیٰ مخلوق کی ہر قسم کی مشابہت سے منزہ، پاک اور بلند و برتر ہے۔ اب حوادث زمانہ کی وجہ سے متقدمین نے صفات متشابہات میں ایک قسم کی تعبیر اختیار کی، جبکہ متاخرین نے دوسری طرز کی تعبیر اختیار کی ، لیکن مقصود دونوں

---

[119])۔ یہاں چند چیزیں ہیں۔ مستحیل (جس کا وجود ناممکن ہو) معدوم (جس کا وجود ممکن ہو) امور اعتباریہ، حال اور وجود۔ حال یہ وجود کے قریب ہوتا ہے، لیکن نفس الامر میں استقلالا اس کا اپنا وجود نہیں ہوتا، اور اس کو معدوم سے تعبیر نہیں کرسکتے اس لیے کہ معدوم اور حال کے درمیان امور اعتباریہ کا واسطہ ہے۔ بہر حال بعض علماء حال کے قائل ہیں اور وہ کونہ حیا وغیرہ تعبیر کو بھی مانتے ہیں۔ (مزید تفصیل تھذیب شرح سنوسیہ میں دیکھ سکتے ہیں۔)

کا ایک ہے۔ مثال کے طور پر جہاد کا مقصود اعلاء کلمۃ اللہ ہے، لیکن وقت گزرنے سے اس کے طرق دفاع میں اختلاف رہا ہے کہ پہلے زمانے میں جہاد تلواروں کے ذریعے ہوا کرتا تھا، اور اب بندوق اور ٹینکوں کے ذریعے کیا جاتا ہے۔

ایک اہم بات:

یہاں بطور فائدہ ایک بات ذکر کی جاتی ہے وہ یہ کہ متقدمین اہل سنت اور متاخرین اہل سنت سے کون مراد ہیں؟ تو اس میں علماء کی مختلف آراء ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح:

علامہ عبدالحیٔ لکھنویؒ نے "النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير" میں لکھا ہے کہ فقہاء کے ہاں متقدمین سے مراد امام صاحبؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، حسن بن زیادؒ اور امام زفرؒ ہیں، اور ان کے بعد جتنے علماء ہیں، وہ متاخرین ہیں، مثلاً: امام جصاصؒ، امام سرخسیؒ، امام سمرقندیؒ وغیرہ۔

محدثین کی اصطلاح:

ابن الصلاحؒ "مقدمہ ابن الصلاح" میں لکھتے ہیں کہ متقدمین سے مراد وہ علماء ہیں جو حدیث کی تصحیح کر سکتے ہوں، اور جو نہیں کر سکتے وہ متاخرین ہیں۔

عبد الفتاح ابو غدہؒ ایک مشہور عالم دین گزرے ہیں، علامہ کوثریؒ کے تلامذہ میں سے ہیں، انہوں نے عبدالحیٔ لکھنویؒ کی کتاب "الأجوبة الفاضلة" پر "التعليقات الحافلة" کے نام سے حاشیہ لکھا ہے اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ 450ھ سے پہلے جو علماء تھے وہ متقدمین ہیں، اور 450ھ کے بعد جو علماء گزرے ہیں وہ متاخرین ہیں۔

عام محدثین و متکلمین کی اصطلاح:

(1): ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ 220ھ تک متقدمین کا دور ہے، اس کے بعد متاخرین کا دور ہے، اور استدلال میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم الخ "پہلے قرن سے صحابہ مراد ہیں دوسرے سے تابعین اور تیسرے سے تبع تابعین، اور آخری تبع تابعی کی وفات 220ھ میں ہوئی ہے۔

(2): علامہ صاویؒ فرماتے ہیں کہ 500ھ سے پہلے متقدمین کا دور ہے، اور اس کے بعد متاخرین کا دور ہے۔

(3): ابن عساکرؒ فرماتے ہیں کہ 310ھ تک متقدمین کا دور ہے، اور اس کے بعد متاخرین کا دور ہے، اور استدلال کرتے ہیں اس حدیث سے، "خیر القرون قرنی الخ قرن سے مراد 100 سال ہیں، اور آپ ﷺ نے یہ حدیث 10ھ کے قریب قریب ارشاد فرمائی تھی، تو پہلا قرن 110ھ پر پورا ہوا، دوسرا 210ھ پر، اور تیسرا 310ھ پر، اور یہی قول علماء کے ہاں راجح ہے، اور ہماری مراد بھی متقدمین سے یہی حضرات ہیں۔

بہر حال ما قبل تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی کہ متقدمین اور متاخرین دونوں تنزیہ کے نکتہ میں متفق ہیں۔

دوسرا نکتہ جہاں پر متقدمین اور متاخرین باہم متفق ہیں وہ یہ کہ دونوں صفات متشابہات کو معنی ظاہری پر حمل نہیں کرتے۔ البتہ بمقتضائے زمانہ تعبیرات بدلی ہیں کہ متقدمین تاویل اجمالی کرتے ہیں، اور متاخرین تاویل تفصیلی۔

تاویل اجمالی یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں جہاں بھی صفات متشابہات آئی ہیں ان کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے بلکہ ان سے وہ معنی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو، اور اللہ تعالیٰ کے ماسوا اس کا علم کسی کو نہیں۔

اور تاویل تفصیلی یہ ہے کہ ان صفات متشابہات سے اللہ تعالیٰ کی قدرت اور نعمت مراد ہے، اور متاخرین یہ تاویل اس لئے کرتے ہیں تاکہ عوام کی سمجھ میں بات آسکے۔ متاخرین کے مذہب کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

تیسری بات جس پر متقدمین اور متاخرین کا اتفاق ہے یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ مخلوق کی مشابہت سے منزہ ہے، اسی طرح مخلوق کے لوازمات سے بھی منزہ ہے۔ مثلا: کیفیات وغیرہ جو کہ جسم کا خاصہ ہیں تو ان کی نفی بھی باری تعالیٰ سے ضروری ہے، اس لئے کہ کیفیات حوادث کے قبیل سے ہیں، اور حوادث کا قیام باری تعالیٰ کے ساتھ جائز نہیں۔

بہر حال متقدمین کے مذہب کا خلاصہ تین باتیں ہوئیں، ا۔ تفویض ۲۔ مخلوق کی مشابہت سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ۳۔ کیفیت کی نفی۔

غیر مقلدین کا مسلک:

صفات متشابہات میں غیر مقلدین کا مسلک یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں جہاں اللہ تعالیٰ کے لئے صفات (مثلا: ید، عین وغیرہ) آئی ہیں تو یہ متشابہات نہیں بلکہ محکمات ہیں، اپنے ظاہری، حقیقی اور عرفی معنی میں اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں، اور اُلٹا تفویض پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ بدعت ہے اور اس کا مرتکب لاعلم اور جاہل ہے وغیرہ۔

اس کے جواب میں اگر ان حضرات سے سوال کیا جائے کہ ید کا معنی ظاہری (جارحہ) تو جسم کا خاصہ ہے، تو وہ راہ فرار اختیار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نہیں! ید کا معنی ظاہری اور حقیقی مراد ہے البتہ اس کی کیفیت ہم پر مجہول ہے۔ لیکن ان بیچاروں کو پتہ نہیں کہ اس قول سے زیادہ فساد لازم آتا ہے، وہ اس طرح کہ جب ید کا ظاہری معنی لیا جائے تو اس سے بہر حال تجسیم لازم ہوئی، اس لیے کہ ید کا معنی جارحہ مخصوصہ ہے، اور جب یہ کہا جائے کہ کیفیت مجہول ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ید کے لئے خارج میں ایک خاص کیفیت ہے لیکن ہمیں معلوم نہیں ہے، تو اس قول سے اللہ تعالیٰ کے لئے کیفیت ثابت ہو گئی اور اس کی صفات کے ساتھ حوادث کا قیام کیا گیا، جو کہ ناجائز ہے۔

بعض غیر مقلدین صفات کے باب میں بہت غلو کرتے ہیں۔ ایک حضرت نے "تفسیر لامثال" کے نام سے ایک تفسیر لکھی ہے، جس میں جگہ بہ جگہ اپنی خود ساختہ تجسیم کے غلط نظریات کا تذکرہ کیا ہے۔ ایک جگہ

اس میں لکھا ہے کہ "اللہ تعالیٰ عرش پر جالس ہے" دوسری جگہ لکھا ہے کہ "اللہ تعالیٰ کے لئے ایک جسم مبارک بھی ہے لیکن ہمیں معلوم نہیں ہے"(العیاذ باللہ) بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ "اللہ تعالیٰ کے لئے مکان ثابت ہے" بعض حضرات نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے عرش پر چار انگلیوں کی مقدار جگہ چھوڑی ہے، اور اس پر آپ ﷺ کو ساتھ بٹھائے گا"(العیاذ باللہ)۔اور ان کے علاوہ بیسیوں کتابیں غیر مقلدین کی ان بیہودہ باتوں سے بھری پڑی ہیں۔

اہل سنت متقدمین کے موقفِ تفویض پر دلائل:

پہلی دلیل :"قل هو الله احد ،الله الصمد ،لم يلد ،ولم يولد ، ولم يكن له كفوًا أحد"۔

یہ سورۃ تنزیہ باری تعالیٰ اور مخلوق کے ساتھ عدم مشابہت پر دلیل ہے۔(احد کے دو معانی ہو سکتے ہیں "اللہ یکتا ہے" اور " اللہ تعالیٰ ایک ہے"۔ لیکن پہلا معنی دوسرے کے بنسبت اولی اور انسب ہے، کیونکہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ واحد کے ساتھ ترجمہ کرنے میں تعدد کی نفی تو آتی ہے لیکن تبعّض کی نفی نہیں آتی) اب اگر استوی کو ظاہری حقیقی معنی میں لیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے لئے جہت فوق ثابت ہو جائے گی اور جب جہت ثابت ہو گی تو اللہ تعالیٰ کی مشابہت مخلوق کے ساتھ آجائے گی، اور لفظ احد پر عمل نہیں ہو سکے گا۔

اسی طرح"الله الصمد"میں صمد کا ایک معنی ہے "الذى يحتاج إليه كل أحد ولا يحتاج إلى أحد" اب اگر استوی معنی ظاہری حقیقی میں لیا جائے، تو اللہ تعالیٰ مکان کی طرف محتاج ہو جائے گا، اور صمد اپنے معنی پر باقی نہیں رہے گا۔

دوسری دلیل:"ليس كمثله شى وهو السميع البصير"۔

اس آیت کے پہلے حصے (لیس کمثلہ شئ) میں تنزیہ باری تعالیٰ ہے، اور ساتھ ساتھ مخلوق کے ساتھ مشابہت سے نفی بھی کی گئی ہے ،اور دوسرے حصے (وھو السمیع البصیر) میں اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ثابت کی گئی ہیں ۔مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی تشبیہ مخلوق کے ساتھ نہیں دینی چاہیے، اور فلاسفہ و معتزلہ کی طرح بالکل

تعطیل بھی نہیں کرنی چاہیے، بلکہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت سمع اور بصر وغیرہ ثابت ہے۔ جہم بن صفوان (یہ صفات کے باب میں تعطیل کا قائل تھا) کو اس آیت کے اس دوسرے حصے سے بہت دکھ ہوتا تھا اس لیے کہ اس میں اس کے غلط نظریے پر رد تھا، اور کبھی کبھار اپنے شاگردوں سے اس بات کا اظہار کیا کرتے تھے۔

فائدہ:

"لیس کمثلہ" میں کاف اور مثل دونوں زائد ہیں، مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ کی طرح کوئی شی نہیں ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ صرف کاف زائد ہے۔ اور اس طرح کے الفاظ عرب اپنے محاورات میں بطور مبالغہ استعمال کرتے ہیں، مثلاً عرب لوگ کہتے ہیں "مثلک لایتکلم بھذا" تو یہاں مثل مراد نہیں ہوتا بلکہ صرف مبالغے کے طور پر اس طرح کہا جاتا ہے۔ تو کاف زائد ہے اور مثل اسی محاورے کی بنیاد پر محمول ہے۔ علامہ آلوسیؒ صاحب روح المعانی فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی تنزیہ بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مثل نہیں ہے، اگر بالفرض اللہ تعالیٰ کا کوئی مثل ہے بھی، تو اس کے مثل کا مثل نہیں تو اللہ تعالیٰ کا مثل کس طرح ہوگا۔

تیسری دلیل: "واللہ الغنی وأنتم الفقرآء":

اگر اللہ تعالیٰ کی صفات کو ظاہری حقیقی معنی میں لی جائیں، تو اللہ تعالیٰ جسم بن جائے گا، اور اجسام آپس میں محتاج ہوتے ہیں، تو آیت اپنے مصداق پر پوری نہیں اُترے گی۔

چوتھی دلیل: "اللہ لا الہ إلا ھو الحیّ القیوم" :

قیوم کا معنی ہے دوسرے کو قوام دینے والا۔ اگر اللہ تعالیٰ کیلئے ید اور استوی وغیرہ کو ظاہری حقیقی معنی میں لیا جائے تو اللہ تعالیٰ جسم بن جائے گا اور کوئی دوسرا اس کو قوام دے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ خود دوسروں کو قوام دیتا ہے۔

پانچویں دلیل: "ھل تعلم لہ سمیّا":

اگر اللہ تعالیٰ کا ید ظاہری معنی میں لیا جائے تو اللہ تعالیٰ کا ید مخلوق کے ید کے مشابہ ہو جائے گا، اور اللہ تعالیٰ کے لئے سمی پیدا ہو جائے گا، حالانکہ آیت میں اس کا انکار ہے۔

چھٹی دلیل: "هو الله الخالق البارى المصور":

محل استشہاد "المصوّر" ہے، اگر اللہ تعالیٰ کا "وجہ" ظاہری معنی میں لیا جائے تو اللہ تعالیٰ مخلوق کی طرح ذو شکل بن جائے گا، اور کوئی دوسرا اس کو شکل دینے والا ہو گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ خود دوسروں کو شکل دیتا ہے۔

ساتویں دلیل:"هو الأول والآخر والظاهر والباطن" :

محل استشہاد الباطن ہے، اب اگر اللہ تعالیٰ کا ید ظاہری عرفی معنی میں لیا جائے تو اللہ تعالیٰ مدرَک بالحواس ہو جائے گا، اور الباطن نہیں رہے گا۔

آٹھویں دلیل:"ولا يحيطون به علمًاو قوله تعالىٰ لاتدركه الأبصار" :

اگر اللہ تعالیٰ کی صفات ظاہری معنی میں لی جائیں، تو مخلوق کے ساتھ مشابہت آجائے گی، اور جب مخلوق کے ساتھ مشابہت آگئی تو پھر اللہ تعالیٰ کا احاطہ بھی ہو سکے گا، حالانکہ قرآن کہتا ہے:ولا يحيطون به علمًا۔

نویں دلیل:"فلا تجعلوا لله اندادًا":

اگر اللہ تعالیٰ کا ید ظاہری حقیقی معنی میں لیا جائے یعنی گوشت پوست کا ٹکڑا، تو یہ مخلوق کے ید کی طرح بن جائے گا اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک قسم کا نِد پیدا ہو جائے گا۔

دسویں دلیل: "ولله المثل الاعلى":

"قال أبو حيان الأندلسى فى تفسيره البحر المحيط :أى الصفة العليا من تنزيهه تعالىٰ عن الولد والصاحبة و جميع ما تنسب الكفرة إليه مالايليق به تعالىٰ كالتشبيه والانتقال و ظهوره تعالىٰ فى صورةٍ"۔

تنقیح:

اہل سنت صفات متشابہات کو متشابہات معنی کے اعتبار سے کہتے ہیں۔ مثلا استوی اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے لیکن اس کے معنی کی تعیین اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں کہ یہ متشابہات میں سے ہے۔اور غیر مقلدین کے نزدیک یہ صفات متشابہات باعتبار کیف کے متشابہہ ہیں۔یعنی استوی اللہ تعالیٰ کے لئے معنی حقیقی عرفی میں ثابت ہے اور یہ معنی محکمات میں سے ہے، لیکن اس کی کیفیت متشابہات میں سے ہے اور اس کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔

کما یلیق بشانہ:عبارت کا مطلب؟

اہل سنت کے نزدیک اس عبارت کا درست مطلب یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں جہاں جہاں صفات متشابہات آئی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں، اور ان کی ایک حقیقت ہے جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے، اللہ کے ماسوا کسی کو بھی اس کا علم نہیں۔اس کے برعکس غیر مقلدین کے نزدیک صفات متشابہات ظاہری حقیقی معنی میں ہیں اور ان کے لیے (خارج میں) ایک کیفیت ہے جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے، ہمیں اس کا علم نہیں۔

موقف سلف (تفویض) پر احادیث سے دلائل:

(1)ویدل علی مذهب السلف ما ثبت فی الصحیحین :

"عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ تَلاَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- (هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ) قَالَتْ قَالَ

رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– « إِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللَّهُ فَاحْذَرُوهُمْ". ([120])

ترجمہ: اور مذہب سلف پر وہ روایت دلالت کر رہی ہے جو صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہے کہ آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت ارشاد فرمائی "هو الذى أنزل عليک الكتاب منه آيات محكمات هن أُمّ الكتاب وأُخر متشابهات الخ" اور پھر فرمایا کہ جب تم دیکھ لو کہ لوگ ان متشابہات کے پیچھے چلنے لگے تو یہی وہ لوگ ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے پس ان کو ڈراؤ۔

(2) کتاب بدء الخلق میں حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا "كان الله ولم يكن شئ غيره" یعنی اللہ تعالیٰ ازل سے موجود ہے اور اس وقت اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی چیز نہیں تھی۔ اب اگر اللہ تعالیٰ کے لئے استوی کو ظاہری حقیقی معنی میں لیا جائے، تو اللہ تعالیٰ کے لئے جہت ثابت ہو جائے گی، اور مطلب یہ ہو گا کہ جب سے اللہ تعالیٰ ہے اس وقت سے مکان بھی ہے، حالانکہ حدیث اس کی نفی کر رہی ہے۔

مذہب سلف پر اجماع سے دلائل:

(1)قال الإمام الحرمين الجوينى :

"والدليل السمعى القاطع فى ذلک : أن اجماع الأمة حجة متبعة ،وهو مستند معظم الشريعة ".([121])

---

[120]) صحيح البخاري (4/ 1655), صحيح مسلم (8/ 56)

[121]) العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية ص 32)

امام الحرمین علامہ جوینیؒ فرماتے ہیں: دلیل نقلی قطعی اس بارے میں یہ ہے کہ اجماع اُمت حجت متبعہ ہے ،اور یہی اکثر شرعی امور کا مستند اجماع ہے۔

(2)وقال الإمام الرازی :

"التمسک بإجماع الصحابة رضی الله عنهم أن هذه المتشابهات فی القرآن والأخبار کثیرة ،والدواعی إلی البحث عنها والوقوف علی حقائقها متوفرة فلو کان البحث عن تاویلها علی سبیل التفصیل جائزاً لکان أولی الخلق بذلک الصحابة ،والتابعون رضی الله عنهم ،ولو فعلوا ذلک لاشتهر ونقل بالتواتر ،وحیث لم ینقل عن واحد من الصحابة والتابعین الخوض فیها ،علمنا أن الخوض فیها غیر جائز".([122])

مذہب سلف (تفویض) پر علماء محققین کے اقوال:

(1) قال الإمام النووی :

"هذا الحدیث من أحادیث الصفات وفیه مذهبان مشهوران للعلماء سبق إیضاحهما فی کتاب الإیمان ومختصرهما ان أحدهما وهو مذهب جمهور السلف و بعض المتکلمین، أنه یؤمن بانها حق علی ما یلیق بالله تعالیٰ ،وأن ظاهرها المتعارف فی حقنا غیر مراد ولا یتکلم فی تأویلها مع

[122]) أساس التقدیس،ص: 140

اعتقاد تنزيه الله تعالىٰ عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات المخلوق, والثانى مذهب أكثر المتكلمين وجماعة من السلف وهو محكى عن المالک والأوزاعى أنها تُتاول على ما يليق بها بحسب مواطنها". ([123])

یہ حدیث احادیث صفات میں سے ہیں اور اس میں علماء کے دو مشہور مذاہب ہیں، جس کی توضیح و تفصیل کتاب الایمان میں گزر چکی ہے ،خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ان میں سے ایک مذہب جمہور سلف اور بعض متکلمین کا ہے وہ اس بات کا ایمان رکھتے ہیں کہ احادیث الصفات حق ہیں علی ما یلیق باللہ تعالیٰ ،اور ان کا ظاہری عرفی معنی مراد نہیں ہے ،اور نہ ان کی تأویل میں کلام کیا جائے گا مع اعتقاد تنزیہ اللہ الخ اور دوسرا مذہب اکثر متکلمین اور سلف کی ایک جماعت کا ہے اور یہ امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی نقل ہے کہ ان کی مناسب تاویل کی جائے گی۔

(2) قال الإمام ابن حجر :

"إما التفويض وإما التاويل".

وقال ايضًا:

[123]) شرح مسلم :36/6

"الثالث إمرارها على ما جآءت مفوّضًا معناها إلى الله تعالىٰ ،قال الطيبى هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح". ([124])

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یا تو تفویض ہے اور یا تاویل۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ تیسرا امرار ہے ان احادیث صفات کا جس طرح وہ وارد ہیں لیکن اس کے ساتھ اس کا معنی اللہ تعالیٰ کو مفوض کیا جائے گا۔ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ یہی مذہب معتمد ہے اور اسی کو سلف و صالحین نے اختیار کیا ہے۔

(3) قال الإمام الزركشى([125]) :

"وقد اختلف الناس فى الموارد منها فى الآيات والأحاديث على ثلاث فرق :

الأول: أنه لا مدخل للتأويل فيها بل تُجرى على ظاهرها ،ولا تُؤوِّل شيئًا منها،وهم المشبهة .

والثانى: أن لها تأويلاً، ولكنا نُمسک عنه مع تنزيه اعتقادنا عن الشَّبه والتعطيل ،ونقول :لا يعلمه إلا الله، وهو قول السلف .

والثالث :بأنها مؤولة ،وأوَّلوها على ما به ،والأول باطل ،والأخيران منقولان عن الصحابة". ([126])

---

[124]) (فتح البارى :466/13), (390/13)

[125]) تاج الدین سبکیؒ نے اصول فقہ میں "جمع الجوامع "کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے، جو چھ جلدوں میں چھپ چکا ہے، کتاب کی چھٹی جلد علم کلام کے مباحث پر مشتمل ہے، پھر اس کتاب پر امام زرکشیؒ نے "تشنيف المسامع "کے نام سے شرح لکھی ہے جو قابل دید ہے۔

[126])(البرهان فى علوم القرآن:79،78/1)

امام زرکشیؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیات اور احادیث متشابہات جہاں وارد ہوئی ہیں وہاں علماء کے تین گروہ ہیں۔پہلا یہ ہے کہ ان کی تاویل بالکل نہیں کی جائے گی بلکہ یہ اپنے ظاہر پر جاری کی جائیں گی۔دوسرا یہ ہے کہ ان کی تاویل کی گنجائش ہے لیکن ہم اس سے روکتے ہیں اس اعتقاد کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ تشبیہ اور تعطیل سے منزہ ہے،اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے،اور یہ قول سلف کا ہے۔تیسرا قول یہ ہے کہ ان کی تاویل کی جائے گی،اور علماء نے ان کی مناسب تاویل کی ہے ۔پہلا گروہ باطل ہے اور آخری دونوں اقوال صحابہ سے منقول ہیں۔

(4) قال الشيخ زكريا الكاندهلوى فى شرحه لحديث النزول:

"فالعلماء فى ذلک على قسمين :الأول المفوضة والقسم الثانى المؤوّلة".([127])

شیخ الحدیث زکریا کاندھلویؒ فرماتے ہیں کہ احادیث صفات میں علماء دو جماعتوں میں منقسم ہیں۔اول مفوضہ ہے اور دوسرا مؤولہ ہے۔

(5) قال الإمام سفيان الثورى :

"عن يحيى بن معين يقول : شهدت زكريا بن عدى سأل وكيعاً،فقال يا أبا سفيان هذه الأحاديث مثل حديث الكرسى موضع القدمين ،ونحو هذا ، فقال : كان إسماعيل بن أبى خالد والثورى و مسعر يروون هذه الاحاديث لا يفسرون منها شيئًا". ([128])

---

[127]) أوجز المسالک :334/4)

[128])کتاب العلو،ص:146)

امام یحی بن معین کہتے ہیں کہ میں زکریا بن عدی کے پاس موجود تھا جب وہ امام وکیع سے احادیث متشابہات کے بارے میں پوچھ رہے تھے، تو امام وکیع نے فرمایا اے ابو سفیان کہ یہ احادیث متشابہات " حدیث الکرسی موضع القدمین" جیسی ہیں اور پھر فرمایا کہ اسماعیل بن خالدؒ، ابو مسعرؒ اور ثوریؒ ان احادیث کو بیان کرتے تھے اور ان کی کوئی تفسیر وغیرہ نہیں کرتے تھے۔

(6) قال الإمام دار الهجرة مالک بن أنس :

"قال الذهبی : و المحفوظ عن مالک روایة الولید بن مسلم أنه سأله عن أحادیث الصفات ،فقال :أمرّها کما جآءت بلا تفسیر".([129])

امام ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ سے ولید بن مسلم کی روایت منقول ہے کہ انہوں نے ان سے احادیث الصفات کے متعلق پوچھا تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ ان احادیث صفات کو اسی طرح بلا تفسیر بیان کرو جس طرح یہ وارد ہوئی۔

(7) قال الإمام محمد بن الحسن الشیبانی :

"قال الإمام الشیبانی أیضاً کما نقل عنه ابن قدامة :" قال محمد بن الحسن فی الأحادیث التی جآءت أن الله یهبط إلی السمآء الدنیا ،و نحو هذا من الأحادیث : إن هذه

---

[129]) سیر أعلام النبلاء:8/105)

الاحاديث قد روتها الثقات فنحن نرويها ونؤمن بها ولا نفسرها". ([130])

امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ احادیث صفات کے بارے میں فرماتے ہیں مثلا ''إن الله يهبط إلى السمآء الدنيا ،و نحو هذا من الأحاديث'' کہ ان کو ثقہ لوگوں نے روایت کیا ہے، پس ہم بھی ان کو نقل کرتے ہیں اور ان پر ایمان رکھتے ہیں، اور ان کی کسی قسم کی تفسیر نہیں کرتے۔

(8) قال الإمام سفيان بن عيينة:

"قال أحمد بن أبى الحوارى يقول سمعت سفيان بن عيينة يقول : كل ما وصف الله من نفسه فى كتابه، فتفسيره تلاوته والسكوت عليه". ([131])

امام احمد بن أبی الحواری فرماتے ہیں کہ میں نے سفیان بن عیینہؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں جہاں اپنے لئے صفات بیان فرمائی ہیں تو ان کی تفسیر ان کی تلاوت کرنا اور ان کے بارے میں سکوت ہے

۔

(9) قال الإمام وكيع بن الجراح :

"قال وكيع أدركنا اسماعيل بن أبى خالد ،وسفيان وسليمان ، يحدثون بهذه الأحاديث ،ولا يفسرون شيئًا". ([132])

---

[130]) ذم التاويل لابن قدامة ،ص:14)

[131]) الاعتقاد ص:118

[132]) الصفات ،ص:40 ، التمهيد :105/7 ،ذم التا ويل :20

امام وکیعؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے اسماعیل بن أبی خالد ،سفیان اور سلیمان رحمھم اللہ کو اس طرح پایا کہ وہ ان احادیث صفات کو روایت کرتے تھے لیکن ان کی کسی قسم کی تفسیر نہیں کرتے تھے۔

(10) قال الإمام عبدالله بن الزبير الحميدى :

"وما نطق به القرآن والحديث ،مثل :وقالت اليهود يد الله مغلولة [المائدة:64]، والسمٰوٰت مطويات بيمينه[الزمر: 67] وما أشبه هذا ، لا نزيد فيه ، ولا نفسره ،و نقف على ما وقف عليه القرآن والسنة، ونقول :الرحمن على العرش استوىٰ[طه : 5] ومن زعم غير هذا فهو مبطل جهمى". ([133])

عبداللہ بن الزبیر الحمیدیؒ فرماتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں جو صفات متشابہات آئی ہیں مثلا: "وقالت اليهود يد الله مغلولة، والسمٰوٰت مطويات بيمينه"تو ان میں ہم کوئی زیادتی نہیں کرتے ،اور نہ ان کی کسی قسم کی تفسیر کرتے ہیں،اور جس طرح قرآن وسنت نے ان کو موقوف رکھا ہے تو ہم بھی موقوف رکھتے ہیں اور صرف یہ کہے گے کہ "الرحمن على العرش استوىٰ" اور جو کوئی اس کے علاوہ کوئی گمان رکھتا ہے تو وہ مبطل جہمی ہے۔

(11) قال الإمام الغزالى :

---

[133]) تذكرة الحفاظ للذهبى:414/2)

"إعلم أن الحق الصريح الذى لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف ،أعنى مذهب الصحابة والتابعين وها أنا أورد بيانه و بيانه برهانه ، فأقول :حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور ،التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساک ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة .أما التقديس : فاعنى به تنزيه الرب تعالىٰ عن الجسمية وتوابعها. وأما التصديق :فهو الايمان بما قاله ﷺ ،وأن ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق ،وأنه حق على الوجه الذى قاله وأراده. وأما الاعتراف بالعجز :فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته ،وأن ذلک ليس من شأنه و حرفته .وأما السكوت : فأن لا يسال عن معناه ولا يخوض فيه ،ويعلم أن سؤاله عنه بدعة ، وأنه فى خوضه فيه مخاطر بدينه ،وأنه يوشک أن يكفر لو خاض فيه من حيث لا يشعر. وأما الإمساک :فان لا يتصرف فى تلک الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى ،والزيادة فيه والنقصان منه والجمع و التفريق ،بل لا ينطق الا بذلک اللفظ وعلى ذلک الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة وأما الكف : فان يكف باطنه عن البحث عنه والتفكر فيه. وأما التسليم لأهله : فان لا يعتقد أن ذلک

إن خفي عليه لعجزه فقد خفي على رسول الله ﷺ أو على الانبيآء أو على الصديقين والأولياء". ([134])

امام غزالیؒ فرماتے ہیں: جان لیں کہ اہل بصیرت کے نزدیک حق صریح جس میں کوئی شک و شبہ نہیں وہ مذہب سلف یعنی صحابہ و تابعین کا مذہب ہے ،اور یہاں پر میں اس کی وضاحت کرتا ہوں اور یہی وضاحت اس کی دلیل ہوگی۔ اقول: حقیقت مذہب سلف یہ ہے (اور یہ ہمارے نزدیک حق ہے) کہ عوام الناس میں سے جس کو بھی ان احادیث صفات میں سے حدیث پہنچی ہے تو اس کو ان کے بارے میں سات چیزوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے ۔ تقدیس ،اس کے بعد تصدیق، پھر اعتراف بالعجز، اسی طرح سکوت ،پھر امساک، پھر کف، اور آخر میں اہل معرفت کے سامنے سر خم تسلیم کرنا۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ:

تقدیس: تقدیس سے مراد اللہ تعالیٰ کی جسمیت اور اس کے توابع سے تنزیہ کرنا ہے۔

تصدیق: یہ ان باتوں پر ایمان رکھنا ہے جو آپ ﷺ نے ارشاد فرمائی ہیں ،اور جو آپ ﷺ نے ذکر کیا ہے یا ارشاد فرمایا ہے وہ حق اور سچ ہے اور آپ ﷺ کا قول اس طرح سچ ہے جس طرح آپ ﷺ کی مراد ہے۔

---

[134]) إلجام العوام عن علم الكلام :51،52)

اعتراف بالعجز: یہ اس بات کا اقرار کرنا کہ اللہ تعالیٰ کی مراد کی معرفت اس (بندے) کی قدرت میں نہیں ہے، اور یہ اس کے بس کا کام نہیں۔

سکوت: اس کا مطلب یہ ہے کہ نہ اس کے معنی کے بارے میں کسی سے پوچھیں اور نہ خود اس میں غور وخوض کریں، اور یہ بھی جان لیں کہ اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے، اور یقینا اس میں خوض کرنے سے اس کے دین کو خطرہ ہے، اور اگر کوئی اس میں غور وخوض کرے گا تو قریب ہے کہ وہ کفر کے گڑھے میں اس طرح گرے گا کہ اس کو پتہ بھی نہ چلے گا۔

امساک: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان الفاظ میں (یعنی دوسری لغت میں ترجمہ کرتے وقت) کسی قسم کا ردوبدل نہیں کیا جائے گا، اور نہ کمی بیشی ان میں کی جائے گی، اسی طرح جہاں جمع (یعنی کسی دوسرے لفظ کے ساتھ) ذکر ہے وہاں جمع لائیں گے اور جہاں تفریق (الگ) کے ساتھ ہے تو وہاں اسی طرح ذکر کیا جائے گا۔ اور جس لفظ، جس اعراب اور صیغے کے ساتھ اس کا ورود ہوا ہے بس اسی طرح اس پر نطق کیا جائے۔ (مطلب یہ کہ جہاں پر جو صفت مفرد استعمال ہوا ہے تو بس مفرد پر ہی اکتفا کیا جائے، تثنیہ یا جمع کی طرف تعرض نہ کیا جائے، اسی طرح اس کے برعکس۔)

کف: یعنی اپنے باطن کو ان چیزوں کے بحث اور ان میں سوچ وبچار سے روکے رکھیں۔

تسلیم لأھل المعرفۃ: یعنی یہ بات ذہن میں نہ رکھیں کہ ان صفات کا خفا تو جہل ہے ،اس لئے کہ یہ بات تو آپ ﷺ اور دیگر انبیاء اور صدیقین اولیاء پر بھی مخفی ہوتی ہے۔

(12) قال الإمام أحمد بن حنبل :

"نؤمن بها ونصدق بها ، ولا كيف ولا معنى ، ولا نرد منها شيئًا ،و نعلم أن ما جاء به الرسول ﷺ حق إذا كانت بأسانيد صحاح ،ولا نرد على رسول الله قوله ،ولا يوصف الله تعالىٰ بأكثر مما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ،بلا حد ولا غاية ".([135])

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ ہم ان احادیث صفات پر ایمان رکھتے ہیں اور ان کی تصدیق کے ساتھ ساتھ ان کی کیفیت اور معنی بیان نہیں کرتے ،اور نہ ان میں سے کسی چیز کو رد کرتے ہیں ،اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ جو آپ ﷺ لے کر آئے ہیں تو وہ حق ہے بشرطیکہ سند صحیح کے ساتھ ہو ،اور ہم آپ ﷺ کے قول کو رد نہیں کرتے ،اور اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے جو صفات بیان فرمائی ہیں یا آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے حق میں ارشاد فرمائی ہیں تو بغیر کسی حد اور غایت کے اس سے تجاوز نہیں کریں گے۔

(13) قال الإمام محمد بن عيسى الترمذى :

" يَمِينُ الرَّحْمَنِ مَلْأَى سَحَّاءُ لَا يُغِيضُهَا اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ قَالَ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فَإِنَّهُ لَمْ يَغِضْ

---

[135]) ذم التاويل :21)

مَا فِي يَمِينِهِ وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَبِيَدِهِ الْأُخْرَى الْمِيزَانُ يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ.

قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَتَفْسِيرُ هَذِهِ الْآيَةِ

{ وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ }

وَهَذَا حَدِيثٌ قَدْ رَوَتْهُ الْأَئِمَّةُ نُؤْمِنُ بِهِ كَمَا جَاءَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُفَسَّرَ أَوْ يُتَوَهَّمَ هَكَذَا قَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ الْأَئِمَّةِ مِنْهُمْ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَمَالِكُ بْنُ أَنَسٍ وَابْنُ عُيَيْنَةَ وَابْنُ الْمُبَارَكِ أَنَّهُ تُرْوَى هَذِهِ الْأَشْيَاءُ وَيُؤْمَنُ بِهَا وَلَا يُقَالُ كَيْفَ"..([136])

امام ترمذیؒ مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ائمہ محدثین نے نقل کی ہے،اور یہ جس طرح آئی ہے ہم اسی طرح اس پر بغیر تفسیر اور بغیر کسی وہم کے ایمان رکھتے ہیں،اور اسی طرح کا قول بہت سے علماء نے کیا ہے مثلا امام ثوری،مالک بن أنس ،ابن عیینہ اور ابن المبارک۔ کہ ان جیسی چیزوں کو روایت کی جائیں گی ،اور ان پر ایمان رکھا جائے گا لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ ان کی کیفیت کیا ہے۔

(14) قال الإمام محمد أنور الكشميرى :

"أصل مذهب أهل السنة التفويض".([137])

---

[136]) جامع الترمذى 255/5)

[137]) العرف الشذى :415/1)

وقال أيضاً:

"أما الاستواء يعنى جلوسه تعالىٰ عليه فهو باطل ،لا يذهب إليه إلا غبى أو غوى ،كيف وأن العرش قد مرت عليه أحقاب من الدهر لم يكن شيئًا مذكوراً ،فهل يتعقل الآن الاستواءعليه بذلک المعنى".([138])

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اہل سنت کا اصل مذہب تفویض ہے۔

آگے فرماتے ہیں: بہر حال استواء، یعنی اللہ تعالیٰ کا جلوس تو یہ باطل ہے اس معنی کی طرف یا تو غبی انسان نے ذھاب کیا ہے اور یا کسی گمراہ آدمی نے ،اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حال یہ ہے کہ عرش پر ایک طویل زمانہ گزرا ہے لیکن شئ مذکور میں سے کچھ بھی نہ تھا تو کیا اب عقل اس معنی کی اجازت دیتی ہے؟!

(15) قال العلامة أشرف على التهانوى:

"قال فى تذييل شرح العقائد فى أهواء أهل المفاسد : وأنه قديم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفاته، خلافًا للمعتزلة و نفاة الصفات ،ولا شبيه له خلافًا للمشبهة ،ولا ضد له ولا ند له خلافاً للحابطية حيث أثبتوا إلهين ولا يحل فى شى خلافًا لبعض الغلاة ،ولا يقوم بذاته حادث خلافاً للكرامية ،وليس فى حيز و جهة ،ولا يصلح عليه الحركة

[138]) فيض البارى شرح صحيح البخارى)

والانتقال ،ولا الجهل ولا الكذب ،ولا شئ من صفات النقص، خلافاًلمن جوّزها عليه".([139])

حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے علم ،قدرت اور سارے صفات کے ساتھ متصف ہے اس میں معتزلہ اور نفاۃ الصفات نے اختلاف کیا،اور اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی شبیہ بھی نہیں ہے خلافا للمشبہۃ،اور اس کے لئے کوئی مخالف ہے نہ کوئی شریک خلافاللحابطیہ کہ یہ (حابطیہ)دو الٰہ کے قائل ہیں،اور اللہ تعالیٰ کسی شئ میں حلول بھی نہیں کرتے خلافا لبعض الغلاۃ،اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ کسی حادث کا قیام بھی نہیں ہوتا خلافاللکرامیہ،اور نہ وہ کسی جہت اور حیز میں ہے،اسی طرح حرکت اور انتقال کی صلاحیت بھی اس میں نہیں ہے،اور اللہ تعالیٰ جہل اور کذب سے پاک ہے،اور کسی صفتِ نقص سے متصف نہیں ہوتا۔خلافالمن جوّزعلیہ۔

اصطلاحِ متشابہات و محکمات پر ایک اہم اشکال اور اس کا جواب:

کیاوجہ ہے کہ متکلمین حضرات اللہ تعالیٰ کی صفات مثلا: ید اور استوی وغیرہ کو متشابہات اور صفات ذاتیہ (سمع، بصر وغیرہ) کو محکمات کہتے ہیں ؟حالانکہ جس طرح ید اور استوی کی حقیقت اور کنہ تک ہماری رسائی نہیں ہوسکتی اسی طرح سمع اور بصر کی حقیقت اور کنہ بھی ہمیں معلوم نہیں،تو دونوں میں مابہ الامتیاز کیا ہے؟

جواب:

---

[139])(الإصطلاحات العشر)

یہ متکلمین حضرات کی ایک اصطلاح ہے کہ وہ صفات ذاتیہ کو محکمات اور ید اور استوی وغیرہ صفات کو متشابہات کہتے ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ایک ان صفات کا مفہوم ہے اور دوسرا ان کا مصداق۔ اب بعض صفات ایسی ہیں کہ وہ باعتبار مفہوم کے محکم ہوتی ہیں، اللہ تعالیٰ اور مخلوق دونوں کے لئے استعمال ہو سکتی ہیں۔ مثلا: صفت علم ہے اس کا مفہوم ہے "مابہ الانکشاف" اس کا اطلاق جس طرح اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے اسی طرح مخلوق پر بھی ہوتا ہے۔ لیکن ان صفات کا مصداق پھر الگ ہے، اور وہ متشابہ ہوتا ہے۔ مثلا اسی علم کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے اور اس کے ساتھ قائم ہو جائے تو اس کی حقیقت اور کنہ کسی کو معلوم نہیں بلکہ وہ متشابہات میں سے ہے۔ اور اگر اس کی نسبت مخلوق کی طرف کی جائے تو پھر یہ صفت متشابہات میں نہیں ہے۔ بعض صفات ایسی ہیں کہ ان کا اطلاق معنی مفہومی پر ہو یا معنی مصداقی پر بہر صورت اس سے تجسیم لازم آتی ہے۔ مثلا "ید" کا مفہومی معنی جارحہ ہے اور مصداقی معنی ہے مثلا زید کا ہاتھ، تو ان دونوں صورتوں میں اطلاق باری تعالیٰ پر حقیقی معنی میں درست نہیں ہے اور یہ متشابہات میں سے ہے۔

اب متکلمین نے ان صفات کو جو معنی مفہومی کے اعتبار سے واضح تھیں اور اللہ تعالیٰ پر ان کا اطلاق کرنے سے تجسیم لازم نہیں آتی، تو ان کو محکمات کہا۔ مثلا: سمع، بصر وغیرہ۔ اور جن صفات کے معنی مفہومی اور معنی مصداقی دونوں اعتبار سے اطلاق کرنے سے تجسیم لازم آتی ہے ان کو متشابہات کا نام دے دیا۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ایک زبردست اشکال حل ہوا، وہ یہ کہ شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ میں صفات متشابہات کی بحث کی ہے کہ ید استوی، سمع، بصر، کلام وغیرہ یہ متشابہات میں سے ہیں، تو انہوں نے سمع، بصر اور کلام کو جو متشابہات کہا تو باعتبار مصداق کے کہا ہے اور ید، استوی کو جو متشابہ کہا ہے تو وہ باعتبار مفہوم اور مصداق کے کہا ہے۔

اعتراض:

بعض علماء اہل سنت کی کتابوں میں یہ بات ملتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات معنی حقیقی میں اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں، حالانکہ سلف کا تو قطعا یہ مذہب نہیں ہے۔

جواب:

حقیقت دو قسم پر ہیں ایک حقیقت متعارفہ اور دوسری غیر متعارفہ۔ مثلا: ید کا معنی حقیقی "جارحہ" ہے اور یہ اس کا مشہور معنی ہے اوراس حقیقت مشہورہ کے علاوہ ید کا ایک اور معنی حقیقی ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، اور وہ متشابہات میں سے ہیں، تو بعض علماء نے جو یہ لکھا ہے کہ صفات متشابہات حقیقی معنی میں ثابت ہیں تو اس سے یہ دوسرا معنی مراد ہوتا ہے نہ کہ پہلا معنی۔

موقف سلف یعنی تفویض پر چند تفریعات:

تفریع نمبر1:

صفات باری تعالیٰ کا ترجمہ کرنا چاہیے یا نہیں؟ اس میں ہمارے علماء کے دو قول ہیں۔(۱) ابن سریجؒ اور ابو الیسر بزدویؒ کی رائے یہ ہے کہ اس کا ترجمہ نہیں کرنا چاہیے۔(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کوئی ترجمہ کرے تو درست ہے، لیکن ترجمہ ایسا ہو جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو، یہ قول علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا ہے۔

البتہ بندہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر ترجمہ محققین اور علم کلام کو سمجھنے والے علماء اور طلباء کو ہو، تو پھر ترجمہ کرنا چاہیے، کیونکہ ان کا ذہن تجسیم کی طرف نہیں جاتا۔ لیکن اگر مخاطبین جہال عوام ہوں تو پھر ترجمہ نہیں کرنا چاہیے۔ یہ رائے ابن ہمامؒ کی بھی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر کوئی لازمی ترجمہ کرنا ہی چاہتا ہے تو پھر تاویلی ترجمہ کرے، اور اس سے پہلے ان کو تھوڑا سا علم کلام کا اجمالی مسئلہ سمجھائے تاکہ ان کو بات صحیح سمجھ میں آسکے۔

تفریع نمبر2:

قرآن اور حدیث میں صفات باری تعالیٰ جس نہج سے وارد ہیں اسی طرح سے ذکر کی جائیں گی، یعنی اگر دوسری عبارت کے ساتھ ذکر ہوں تو اسی کے ساتھ ذکر کی جائیں گی، اور یہ جائز نہیں کہ اس عبارت سے ہٹا کر دوسری عبارت کے ساتھ ذکر کی جائیں، مثلا: قرآن میں ہے "وهو القاهر فوق عباده" تو اب آپ "الله فوق

السمٰوٰت" نہیں کہہ سکتے ،یعنی الگ فوقیت ثابت نہیں کرسکتے ، کیونکہ آیت میں ساتھ قہریت کا قرینہ موجود ہے،اسی طرح استوی کا معنی مستوی سے درست نہیں ہے، اس لئے کہ فعل میں اشتقاق کا مبدء ضعیف اور اسم فاعل میں شدت کے ساتھ ہوتا ہے۔اس کے علاوہ ان صفات کے ساتھ ایسے الفاظ ملانا بھی درست نہیں ہے کہ جن سے تجسیم کا ایہام ہوتا ہو مثلا: "الرحمن علی العرش استوی "کے ساتھ بذاتہ کی قید لگانادرست نہیں ہے۔جیسا کہ کئی علماء نے اس کی تصریح فرمائی ہے:

(1)قال ابن الجوزی :

ومن قال استوى بذاته فقد أجراه مجرى الحسيات ([140]).

امام ابن جوزیؒ فرماتے ہیں کہ جنہوں نے کہا کہ وہ مستوی بذاتہ ہے تو انہوں نے اللہ تعالی کے ساتھ حسیات جیسا معاملہ کیا۔

(2)قال الحافظ الذهبى أثناء ترجمة ابن الزاغونى :

"قد ذكرنا أن لفظة بذاته لا حاجة إليها ،وهى تُشغب النفوس،وتركها أولى، والله أعلم". ([141])

امام ذہبیؒ ابن الزاغونی کا ترجمہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لفظ بذاتہ ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں،اور یہ نفوس کو تباہی میں ڈالتا ہے،اور اس لفظ کا ترک کرنا اولی ہے۔

(3) قال الحافظ ابن حجر العسقلانى عند شرحه لحديث " إن أحدكم إذا قام فى صلاته فإنه يناجى ربه أو إن ربه بينه و بين القبلة "الحديث ،قال :

---

[140]) دفع شبه التشبيه،ص:102)

[141]) سيرأعلام النبلاء:607/19)

"(و فيه أى الحديث الرد على من زعم أنه على العرش بذاته)".([142])

حافظ ابن حجرؒ اس حدیث" إن أحدكم إذا قام فى صلاته فإنه يناجى ربه أو أن ربه بينه و بين القبلة "الحديث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ان لوگوں پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر بذاتہ ہے۔

(4)قال الحافظ الذهبي فى" كتاب العلو"([143]) بعد أن نقل قول يحيى بن عمار :

---

[142]) فتح البارى :508/1)

[143]) "كتاب العلوا" امام ذہبیؒ کی تصنیف ہے اور آج کل یہ حسن سقاف کی تحقیق سے چھپ گئی ہے۔امام ذہبیؒ نے یہ کتاب اس وقت لکھی ہے جب وہ امام ابن تیمیہؒ کے خاص معتقد تھے،اور یہ اعتقاد اور اعتماد اس حد تک تھا کہ ایک جگہ امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:"كل حديث لا يعرفه ابن تيميه فليس بحديث "لیکن بعد میں کچھ اسباب تنافر ایسے آئے جس کی وجہ سے امام ذہبیؒ اور امام ابن تیمیہؒ کے درمیان بعد پیدا ہوا، حتی کہ امام ذہبیؒ نے بطور نصیحت ایک درد بھرا مکتوب لکھ کر امام ابن تیمیہؒ کی خدمت میں بھیج دیا جو "النصيحة الذهبية "کے نام سے مشہور ہے۔اور یہ رسالہ 1347ھ کو علامہ زاہد کوثریؒ نے امام ذہبیؒ کی کتاب "زغل العلم والطلب" کے آخر میں دمشق سے چھپوایا تھا۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرلیں کہ ابن تیمیہؒ سے متعلق ہمارے اسلاف کی دو آراء چلی آرہی ہیں۔کوئی ان کی مدح آرائی کرتا ہے تو کوئی اس پر ان کے غلط نظریات کی وجہ سے تنقید سے نہیں کتراتا۔اور کچھ اس طرح کا معاملہ حافظ ابن حجرؒ نے "الدرر الكامنة" میں کیا ہے کہ ایک طرف ان کی مدح وستائش تو دوسری طرف ان کے غلط نظریات کا بیان کیا ہے۔

اب جن علماء نے جلاء العنین "اور "الرد الوافر" جیسی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے تو ان کی نظر میں علماء اُمت میں ابن تیمیہؒ کا مثل نہیں،اور کچھ اس طرح کی سعی ہمارے قریب ہی زمانے میں ابو الحسن علی ندویؒ نے "تاریخ دعوت وعزیمت" میں کی ہے، کہ صرف ایک مثبت پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے ان کو اُمت کے سامنے پیش کیا ہے۔

دوسری طرف جن علماء نے ابن تیمیہؒ کے دونوں پہلوؤں کو زیر نظر رکھا ہے تو انہوں نے ان کے غلط نظریات کو آشکارہ کرکے ان پر زبردست نقد کیا ہے۔ان علماء میں سرفہرست علامہ زاہد کوثری،علامہ انور شاہ کشمیری اور سید حسین احمد مدنی رحمھم اللہ ہیں،جن کی تصانیف میں ابن تیمیہؒ کی دونوں پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔خصوصا عصر حاضر میں سعید عبد اللطیف فودہ مدظلہ کی تصانیف میں اس موضوع سے متعلق کافی خاصا مواد موجود ہے۔فلیراجع واللہ اعلم بالصواب۔

"(بل نقول هو بذاته على العرش وعلمه محيط بكل شى قال الذهبى :(قولک "بذاته " من کیسک)". ([144])

وقال أيضاً فى ترجمة الحافظ أبى القاسم اسماعيل بن محمد التيمى :

"(قلت :الصواب الكف عن إطلاق ذلک ،إذ لم يأت فيه نص ،ولو فرضنا أن المعنى صحيح فليس لنا أن نتفوه بشى لم يأذن به الله خوفاً من أن يدخل القلب شئ من البدعة اللهم احفظ علينا إيماننا)". ([145])

امام ذہبیؒ کتاب العلو میں یحی بن عمار کا قول "بل نقول هو بذاته على العرش وعلمه محيط بكل شئ" نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ بذاتہ لفظ لگانا آپ کی اپنی طرف سے ہے۔

دوسری جگہ أبو القاسم اسماعیل بن محمد التیمی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں کہ جس چیز کے بارے نص وارد نہ ہوئی ہو تو اس میں صواب یہ ہے کہ اس کے اطلاق سے منع ہو جائے، اور بالفرض اگر ہم کہے کہ اس کا معنی درست ہے تب بھی ہمارے لئے مناسب نہیں ہے کہ ایسی چیز کے ساتھ لب کشائی کرے جس کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی ہے اس بات کی ڈر کی وجہ سے کہ دل میں کوئی بدعت داخل نہ ہو جائے، اے اللہ ہمارے ایمانوں کی حفاظت فرما۔

(5)قال الإمام بدر الدين ابن جماعة :

---

[144]) كتاب العلو:ص 263)

[145]) سير أعلام النبلاء:86/20)

"فمن جعل الاستواء فی حقه تعالیٰ ما یفهم من صفات المحدثین و قال : استوی بذاته ،أو قال :استوی حقیقة فقد ابتدع بهذه الزیادة التی لم تثبت فی السنة ولا عن أحد من الائمة المقتدی بهم".([146])

امام بدر الدین ابن جماعہؒ فرماتے ہیں کہ جس نے استواء کا معنی اس انداز سے کیا، جس طرح محدثین نے کیا ہے، اور ساتھ ساتھ یہ عبارت بڑھادی کہ "استوی بذاتہ" یا یہ کہا کہ استوی حقیقی ہے تو اس نے اس زیادتی کی وجہ سے ایسی بدعت کی جس کا ثبوت نہ سنت میں ہے اور نہ یہ ائمہ مقتدی بھم میں سے کسی کا قول ہے۔

(6)قال الإمام ابن عبد البر :

"(وقد قالت فرقة منتسبة إلی السنة :أنه تعالی ینزل بذاته ! وهذا قول مهجور ،لانه تعالیٰ ذِکرُه لیس بمحل للحرکات ولا فیه شئ من علامات المخلوقات".([147])

وقال أیضاً رداً علی من یقول ینزل بذاته :(لیس هذا بشئ عند أهل الفهم من أهل السنة لإنه ذا کیفیة ،وهم یفزعون منها لأنها لا تصلح إلا فیما یحاط به عیاناً و قد جلَّ الله و تعالیٰ عن ذلک)".([148])

امام ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: اور ایک فرقہ منتسب الی السنہ کہتا ہے کہ "أنه تعالیٰ ینزل بذاته" تو یہ ایسا قول ہے جس کو چھوڑ دینا ضروری

---

[146]) إیضاح الدلیل،ص:107

[147]) الا ستذکار :153/8

[148]) التمهید :143/7

ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نہ حرکات کے لئے محل ہے اور نہ اس میں مخلوق کی کوئی علامت ہے۔اور آگے ان لوگوں پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہل سنت میں سے اہل فہم کے نزدیک یہ کوئی چیز نہیں کیونکہ یہ کیفیت ہے اور وہ اس سے ڈرتے ہیں کیونکہ یہ ان چیزوں کے مناسبات میں سے ہیں جن کا عیاناً احاطہ کیا جاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے پاک اور بڑے مرتبے والا ہے۔

تفریع نمبر 3:

اللہ تعالیٰ کی طرف حرکت اور سکون کی نسبت درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں اکوان کی قسمیں ہیں اور اکوان اعراض کی قسم ہیں اور اعراض عالم کی قسم ہیں، اور عالم حادث ہے، تو حوادث کا قیام باری تعالیٰ کے ساتھ آجائے گا۔اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ ضدین کا رفع ہے اور یہ درست نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حرکت اور سکون کے لیے جسم ہونا ضروری ہے اور یہ بات تو دلائل قطعیہ سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کی طرف ان دونوں کی نسبت کرنا درست ہی نہیں ہے۔

تفریع نمبر 4:

جتنی بھی احادیث صفات ہیں یہ آپ ﷺ نے یکجا بیان نہیں فرمائی بلکہ 23 سالہ زندگی میں موقع بہ موقع بیان فرمائی ہیں، اب ان صفات کو اکٹھی جمع کرنا اور ان کو کتابی شکل دینا بدعت ہے، اس لئے کہ اگر کوئی مبتدی شخص اس کو اول تا آخر دیکھے گا تو وہ تجسیم کی طرف مائل ہو جائے گا، اور یہی وجہ ہے کہ ابن رشد الجدؒ نے "البیان والتحصیل" میں امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے کہ: خبردار! عوام کے سامنے احادیث صفات نہ پڑھی جائیں، کیونکہ وہ تجسیم میں مبتلا ہو جائیں گے۔ہاں امام بیہقیؒ وغیرہ حضرات نے اگر احادیث صفات میں

کتابیں لکھی ہیں۔ تو یہ انہوں نے ثانوی درجے میں اس طرح کیا ہے، کیونکہ ان سے پہلے مجسمہ نے کئی کتابیں لکھی تھیں، تو ان علماء نے ان احادیث صفات کا اچھے طریقے سے حل کرنے کی سعی فرمائی ہے۔

اعتراض:

جب اللہ تعالیٰ مخلوق کی مشابہت سے منزہ ہے تو پھر ان صفات کا ذکر قرآن شریف اور احادیث مبارکہ میں کیوں کیا گیا ہے کہ خواہ مخواہ آدمی کے ذہن میں تشویش پیدا ہو جاتا ہے۔

جواب:

اس اشکال کا جواب ابن جوزیؒ نے " دفع شبه التشبيه" میں دیا ہے فرماتے ہیں:

"فان قال قائل :ما الذى دعى رسول الله ﷺ أن يتكلم بألفاظ موهمة للتشبيه؟قلنا: إن الخلق غلب عليهم الحس فلا يكادون يعرفون غيره ،وسببه المجانسة لهم فى الحديث ،فعبد قوم النجوم وأضافوا إليها المنافع و المضار ،و عبد قوم النور وأضافوا إليه الخير ،وأضافوا الشر إلى الظلمة فلو جآءت الشرائع بالتنزيه المحض جآءت بما يطابق النفى فلما قالوا :"صف لنا ربک"نزلت قل هو الله أحد[الإخلاص:١]ولو قال لهم ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا طويل ولا عريض ولا يَشغل الأمكنة ولا يحويه مكان ولا جهة من الجهات الستِ وليس بمتحرک ولا ساكن ولا يدركه الإحساس لقالوا :حُدَّلنا النفى بان تُميز ما

تدعونا الى عبادته عن النفى وإلا فأنت تدعوا إلى عدم". ([149])

یعنی اس زمانے میں طبیعت انسانی پر محسوسات اتنے غالب ہو گئے تھے کہ وہ اپنے الھہ کو محسوس کیے بغیر نہیں سمجھ سکتے تھے، کیونکہ ان کا ذہن محسوس کے بغیر دوسری اشیاء کو قبول نہیں کرتا تھا، اس لئے قرآن کریم نے حکیمانہ اسلوب اختیار کیا، مشرکین نے جب حضور پاک ﷺ سے کہا کہ آپ اپنے رب کی صفت بیان کریں تو آیت نازل ہوئی "قل هو الله أحد" تو قرآن میں ایسے متشابہات وارد ہوئے ہیں جیسے "استوی" "ید" "نفس" اور "وجہ" وغیرہ جن سے وہ لوگ مانوس تھے، اور ابتداء سلبی صفات بیان نہیں کی گئیں۔

صفات متشابہات میں لفظِ "ظاہر" کا مطلب:

بعض علماء اہل سنت کہتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کی صفات ظاہری اعتبار سے لیتے ہیں حالانکہ سلف کا یہ مذہب قطعا نہیں ہے۔

جواب:

ظاہر دو قسم پر ہے 1۔جو خفی کے مقابلے میں آتا ہے۔(اور اس سے غیر مقلدین کا ظاہر مراد ہے)مثلا: استوی کا ظاہری معنی جلوس ہے.

---

[149]) دفع شبه التشبيه: (107--109)

2۔جو غریب کے مقابلے میں آتا ہے۔جیسے ہم کہتے ہیں کہ یہ روایت ظاہر الروایۃ ہے اور یہ نادر الروایۃ ہے،تو بعض سلف جو یہ کہتے ہیں . کہ ہم صفات کو ظاہری معنی میں لیتے ہیں تو اس سے وہ ظاہر مراد ہوتا ہے جو غریب کے مقابلے میں ہو۔

صفات متشابہات میں متاخرین علماء کا مسلک:

یہاں چند ضروری مسائل پر بحث کی جائے گی:

1. اہل سنت کی تاویل اور اہل بدعت معتزلہ کی تاویل میں فرق۔
2. باعث تاویل کیا ہے کہ اہل سنت تاویل کرتے ہیں۔
3. اہل سنت کے طرق تاویل، کہ وہ کتنے طریقوں سے تاویل کرتے ہیں۔

اہل سنت و معتزلہ کے تاویل میں فرق:

معتزلہ صفات متشابہات میں تاویل قطع اور جزم کے درجے میں کرتے ہیں، اور حقیقت کو بالکل متعذر کرتے ہیں، مثلا: استوی کا معنی غلبہ لیتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ استوی سے بس یہی غلبہ معنی مراد ہے ۔اس کے مقابلے میں اہل سنت تاویل احتمال اور ظن کے درجہ میں کرتے ہیں نہ کہ قطع اور یقین کے درجے میں،اور ساتھ ساتھ حقیقی معنی بھی متعذر نہیں سمجھتے ۔جیسا کہ کئی علماء نے اس کی تصریح فرمائی ہے:

1)قال المحقق ابن الهمام:

"وهذا التأويل لهذه الألفاظ لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية ،وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بإرادته"([150]).

[150]) المسايرة مع المسامرة :62)

کہ ان الفاظ کی تاویل اس لئے ہے کہ عامۃ الناس کو مجسمہ کے مذہب سے بچایا جائے اور یہ تاویل ان صفات میں ممکن الارادہ ہے اور یہ ارادہ بالجزم اور یقینی نہیں ہے۔ دیکھئے ابن ہمامؒ نے صاف صاف کہہ دیا کہ تاویل جزم اور یقین کے درجے میں نہیں کہ اصل صفت کا تعطل لازم آجائے۔

2)۔ شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ فرماتے ہیں:

"اعتراض ہوتا ہے کہ جس طرح گروہ اشاعرہ ،ماتریدیہ تاویلات کرتے ہیں معتزلہ وجہمیہ بھی تاویلات کرتے ہیں ان میں اور اُن میں کیا فرق ہے ؟اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کی تاویلات میں فرق ہے ،اشاعرہ اور ماتریدیہ تاویلات پر جزم نہیں کرتے برخلاف معتزلہ وغیرہ (اہل باطل) کے کہ وہ تاویلات کرتے ہیں اور ان کے متعلق کہتے ہیں کہ بس یہاں یہی معنی مراد ہے".([151])

متأخرین اہل سنت پر تاویل کرنے کا باعث:

متاخرین کی تاویل کیوجہ یہ بنی کہ متقدمین کے دور میں چونکہ مجسمہ نہیں تھے بلکہ بعد میں متاخرین کے دور میں پیدا ہوئے، اور وہ صفات کو اپنے ظاہری معنی پر حمل کرکے عوام کا ذہن خراب کرتے تھے، تو متاخرین نے عوام کو ان کے غلط عقیدے سے بچانے کے لئے تاویل شروع کی کہ" الرحمن علی العرش استوی"کا معنی ہے اللہ تعالیٰ نے عرش پر قبضہ فرمایا، اور ید کا معنی قدرت ہے وغیرہ وغیرہ۔

فقہ اکبر کی ایک اہم عبارت سے شبہ اور اس کا حل:

[151])(معارف مدنیہ،ص :47)

بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے تو فقہ اکبر میں لکھا ہے کہ تاویل کرنا درست نہیں ہے، فرماتے ہیں :"فما ذكره الله تعالىٰ فى القرآن ،من ذكر الوجه و اليد فهو له صفات بلاكيف ،ولا يقال أن يده قدرته او نعمته ،لأن فيه إبطال الصفة "یعنی اللہ تعالیٰ نے قرآن میں جن صفات کا بیان کیا ہے مثلاً: وجہ، ید وغیرہ تو یہ اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں بلا کیف، اور اس طرح نہیں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کے "ید" سے قدرت یا نعمت مراد ہے کیونکہ اس میں صفت کا ابطال لازم آتا ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ اس عبارت میں معتزلہ کی تاویل پر رَد ہے نہ کہ اہل سنت کی تاویل پر، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ آگے خود امام صاحبؒ نے فرمایا ہے "وهو قول أهل القدر والاعتزال" کہ صفات میں اس طرح تاویل کرنا جس سے اصل کلمات معطّل رہ جائیں، معطلہ، معتزلہ اور قدریہ کا قول ہے۔
جبکہ اہل سنت متاخرین کی تاویل قطعًا اس طرح نہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ تاویلی معنی محتمل کے درجے میں ہے ،یقینی اور جزمی درجے میں نہیں کہ جس سے اصل کلمات معطّل رہ جائیں کیونکہ متشابہات کے معانی متعین نہیں ہوسکتے۔

طرق التاویل فی الصفات:

متاخرین اہل سنت تین طریقوں سے تاویل کرتے ہیں۔

پہلا طریقہ:

"من يرى أن التأويل أمر حتمى لا بد منه ، وأن سكوت السلف و تفويضهم إنما كان صالحاً فى زمنهم الذى لم تنتشر فيه بدعة التجسيم و شبهات المجسمة ،وهذه طريقة إمام الحرمين فى " الإرشاد"حيث يقول ص 42: (وإن قطع باستحالة الإستقراء (يعنى فى الاستواء) فقد زال

الظاهر وإذا ازيل الظاهر قطعاً،فلا بد بعده من حمل الآية على محمل مستقيم فى العقول ،مستقر فى موجب الشرع والأعراض من التاويل حذراً من مواقعه محذوراً فى الاعتقاد يجرّ إلى اللّبس والإيهام ،واستزلال العوام ،وتطرق الشبهات إلى أصول الدين ،وتعريض بعض كتاب الله تعالىٰ لرجم الظنون".

یعنی تاویل بہر حال کرنی چاہیے ورنہ تجسیم کی بیماری میں مبتلا ہو جاوگے ،اور سلف نے صفات میں جو سکوت کیا ہے اور تفویض کی صورت اختیار کی ہے تو وہ اس لئے کہ ان کے زمانے میں تجسیم کی بیماری اور مجسمہ کے شبہات وقوع پزیر نہیں ہوئے تھے۔

دوسرا طریقہ:

"من يرى أن التأويل ضرورة لايلجا إليه الا عند وجود مقتضاه ،أما إذا لم يوجد ما يقتضى ذلک ،فالتفويض هو الأصل ،وهذه طريقة الغزالى فى "إلجام العوام"حيث قال ص 28 :(لما كان زمان السلف الأول زمان سكون القلب ،بالغوا فى الكفّ عن التاويل خيفةً من تحريک الدواعى و تشويش القلوب ،فمن خالفهم فى ذلک الزمان فهو الذى حرک الفتنة والقى الشكوک فى القلوب مع الاستغناء عنه ،فباء بالإثم ،أما الآن فقد فشا ذلک ،فالعذر فى اظهار شئ من ذلک رجاء لإماطة الأوهام الباطلة عن القلوب أظهر ،واللوم عن قائله أقل) وهى كذلک طريقة ابن الجوزى كما فى "مجالسه" ص ١١ حيث قال :(إن نفيت

التشبيه فى الظاهر والباطن فمرحباً بک ،وإن لم يمكنک أن تتخلص من شرک التشبيه إلى خالص التوحيد و خالص التنزيه إلا بالتأويل ،فالتأويل خير من التشبيه)".

یعنی اگر ضرورت ہو تو تاویل کی جائے ورنہ تفویض ہی درست ہے۔

تیسرا طریقہ:

"من يرى التأويل جائزاً ولو من غير ضرورة ،لكن إذا كان قريباً، ومع ذلک فالتفويض أولى ،وهذه طريقة ابن دقيق العيد ففى "فتح البارى" (383/13) : (قال ابن دقيق العيد فى "العقيدة " نقول فى الصفات المشكلة :أنها حق وصدق على المعنى الذى أراده الله ،ومَن تأولها نظرنا فإن كان تأويله قريباً على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه ،وإن كان بعيداً توقفنا عنه ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه ،وما كان منها معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب حملناه عليه)".

یعنی تاویلی معنی اگر کیا جائے تو وہ معنی عرب کے اشعار یا قرآن وسنت سے ثابت ہونا ضروری ہے۔

صفات متشابہات میں تأویل تفصیلی قطعا بدعت نہیں:

غیر مقلدین اعتراض کرتے ہیں کہ تاویل بدعت ہے، لیکن یہ بات درست نہیں اس لیے کہ اگر تاویل بدعت ہوتی، تو سلف و صالحین تاویل نہ کرتے، اگر چہ ان کا اپنا مذہب "تاویل اجمالی" کا ہے، لیکن بوقت ضرورت ان سے بھی تاویل تفصیلی ثابت ہے۔ جیسا کہ ذیل کے دلائل سے یہ بات واضح ہو جائے گی :

(1)"أول ابن عباس قوله تعالى: يوم يكشف عن ساق[القلم : 42]فقال:"يكشف عن شدة " فأول الساق بالشدة ذكر ذلک الحافظ ابن حجر فى "فتح البارى" (428/13) والحافظ ابن جرير الطبرى فى تفسيره (38/29)حيث قال فى صدر كلامه على هذه الآية :"قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل :يبدو عن امر شديد".

(2)"أوّل ابن سيدنا ابن عباس أيضاً قوله تعالىٰ : والسمآء بنيناها بايدٍ وإنا لموسعون﴾ [الذاريات:47]قال :بقوة "(تفسير ابن جرير 277)

(3)نقل الحافظ البيهقى فى "الأسماء والصفات " ص (470) عن البخارى أنه قال :"معنى الضحک الرحمة "وقال الحافظ البيهقى ص (298)"روى الفربرى عن محمد بن إسماعيل البخارى أنه قال :معنى الضحک فيه ـاى الحديث ـالرحمة"

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين ـ

آٹھواں محاضرہ

مباحث

⇐ مسئلہ "استوی علی العرش"

⇐ اللہ تعالیٰ کے متعلق لفظ "آین" کے ذریعے سوال اور اس کی تحقیق

⇐ حدیث الجاریۃ کی توضیح و تحقیق

⇐ محققین متکلمین اور صوفیاء اہل حق کا استواء کے متعلق موقف

الحمد لله و كفى وسلام على عباده الذين اصطفى:

قال الله تعالىٰ :الرحمن على العرش استوى،وقال رسول الله ﷺ كما ذكره الإمام البخارى فى كتاب بدء الخلق :كان الله ولم يكن شئ غيره ،وفى رواية كما ذكره الإمام البخارى فى كتاب التوحيد :كان الله ولم يكن شئ قبله،و فى مسند أحمد بسند جيد قال النبىﷺ :كان الله قبل كل شئ.وفى معنى الثلاثة رواية كان ولم يكن شئ معه .أو كما قال عليه السلام ألف ألف مرة وبعدد كل ذرة۔

اس محاضرے میں "استوی علی العرش" سے متعلق علماء اہل سنت کا صحیح مسلک بیان کیا جائے گا،ساتھ ساتھ سلفیہ غیر مقلدین کے باطل نظریے کی نشاندہی اور ان کے بعض شبہات کا ازالہ بھی کیا جائے گا۔

"استوی علی العرش" اور علماء اہل سنت:

یادرہے کہ جس طرح باقی صفات باری تعالیٰ میں تمام اہل سنت تنزیہ کا عقیدہ رکھتے ہیں،یعنی اللہ تعالیٰ مشابہت مخلوق،لوازماتِ جسم وغیرہ سے پاک بلند وبرتر ہے۔ اسی طرح "استوی علی العرش" میں بھی اہل سنت تنزیہ کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

علماء متقدمین:

اہل سنت میں سے علماء متقدمین کا مذہب اس باب میں یہ ہے کہ "استوی علی العرش" اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے اور اس کا معنی ومراد (جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو) متشابہات میں سے ہے،اس کا صحیح علم اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے لہذا اس کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کیا جائے۔ اور ساتھ ساتھ اس معنی کی کیفیت اور اس کا مخلوق کے ساتھ مشابہت کی نفی بھی کی جائے۔ علماء متقدمین نے اس کو تفویض سے تعبیر کیا ہے۔

علماء متاخرین:

متأخرین کے نزدیک چونکہ استوی کے لغت میں کئی معانی آتے ہیں، لہذا ان معانی میں جو مناسب ہو اس کو بطور احتمال تاویل تفصیلی کے درجے میں لیا جائے۔ اور مناسب معنی استوی کا استولیٰ ہے۔ جیسا کہ شعر ہے:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف و دم مهراق

یعنی بشر بغیر کسی تلوار اور خون خرابے کے عراق پر قابض اور غالب ہوا۔

اس مذہب کے مطابق استوی علی العرش کا مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر قبضہ فرمایا اور عرش تمام مخلوق میں بڑی مخلوق ہے، جب اللہ تعالیٰ نے اس پر قبضہ فرمایا تو باقی تمام مخلوق پر اللہ تعالیٰ کا قبضہ بطریق اولی ثابت ہوا۔ جیسا کہ کسی ملک کے دارالخلافہ پر قبضہ کرنے سے پورے ملک کا قبضہ متصور کیا جاتا ہے۔

امام امام عبد الوہاب شعرانیؒ جو تصوف کے مشہور امام ہیں انہوں نے اپنی کتاب "فرائد القلائد فی علم العقائد "میں "استوی علی العرش" کی ایک اور توجیہ کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

وقد ذكرنا في كتابنا المسمى ب"الدرالمكنون والجوهرالمصون"إن أولى ما يفسر القرآن بالقرآن ،وقد ورد تفسير الاستوى بالاستتمام والكمال.قال سبحانه وتعالى:" كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِه" فمعنى الاستواء على العرش على مذهب أهل الله تعالى السالم من الشبه والغموس:استتمام الخلق على العرش بعد انتهاء الخلق بانتهاء العرش ،فلم يخلق بعد العرش شيئا

،ولم يبلغنا في كتاب ولا سنة أنه تعالى خلق
ورآءالعرش شيئا.

یعنی "سورہ فتح" کے اس آیت میں استوی کا معنی اتمام ہے لہذا استوی علی العرش میں بھی یہی معنی مناسب ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق کو پیدا کیا حتی کہ عرش بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا، اور عرش پر اللہ تعالیٰ نے مخلوق کا اتمام کیا۔ یعنی اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے مخلوق پیدا نہیں کی۔ گویا کہ اس آیت (استوی علی العرش) میں اللہ تعالیٰ نے اپنی ربوبیت اور الوہیت کا اظہار فرمایا ہے۔

بعض اہل حق صوفیاء نے ا "استوی علی العرش" میں ایک مناسب تاویل یہ بھی کی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ کی رحمت کی تجلی مراد ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمانیت کی تجلی عرش پر ظاہر فرمائی۔ اور یہ معنی بھی مناسب ہے۔

"استوی علی العرش" اور غیر مقلدین:

سلفیہ غیر مقلدین کے نزدیک استوی محکمات میں سے ہے اپنے ظاہری حقیقی عرفی معنی میں ہے۔ اور حقیقی عرفی معنی استوی کا جلوس ہے، لہذا ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ عرش پر حسی طور پر بیٹھا ہے۔

ان کے مذہب میں دو باتیں قبل غور ہیں۔

پہلی بات یہ کہ اس مذہب کے مطابق اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخلوق کا قیام لازم آتا ہے اور مخلوق کا قیام اللہ تعالیٰ کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ مخلوق بعد میں پیدا ہوئی ہے اللہ تعالیٰ پہلے سے ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ "كان الله ولم يكن شئ غيره"([152])(یعنی اللہ تعالیٰ ازل میں موجود تھا اور اس کے علاوہ کوئی چیز نہ تھی۔) لہذا جب عرش نہیں تھا تو اللہ تعالیٰ کہاں تھے۔

---

[152]) یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ کئی طرق سے مروی ہے مثلا:

روى الإمام البخارى فى صحيحه(باب ما جآء فى قول الله تعالى : وهو الذى يبدو الخلق ثم يعيده) قال :حدثنا عمر بن حفص بن غياث، حدثنا أبي، حدثنا الأعمش، حدثنا جامع بن

شداد، عن صفوان بن محرز، أنه حدثه عن عمران بن حصين رضي الله عنهما، قال: دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم..... قال: "كان الله ولم يكن شيء غيره".

وروى (فى باب[وكان عرشه على الماء] قال :حدثنا عبدان، قال: أخبرنا أبو حمزة، عن الأعمش، عن جامع بن شداد، عن صفوان بن محرز، عن عمران بن حصين، قال: إني عند النبي صلى الله عليه وسلم ..... قال:"كان الله ولم يكن شيء قبله".

روى الإمام أحمد فى مسنده(تحت حديث عمران بن حصين)قال: حدثنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش، عن جامع بن شداد، عن صفوان بن محرز، عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ..... قال: "كان الله قبل كل شيء"

یہ تینوں روایتیں عمران بن حصینؓ سے مروی ہیں، پہلی دو روایتیں بخاری شریف میں ہیں (البتہ ابن تیمیہؒ نے ایک تیسری روایت "کان اللہ ولم یکن شئ معہ" والی روایت بھی بخاری شریف کی طرف منسوب کی ہے، حالانکہ بخاری شریف میں ان الفاظ کے ساتھ کوئی حدیث موجود نہیں ہے) جبکہ تیسری روایت مسند احمد اور دیگر کتب حدیث میں ہے۔ یہ تینوں روایتیں عند الجمہور معناً درست ہیں، لیکن الفاظ کے اعتبار سے ان میں سے راجح "کان اللہ ولم یکن شئ غیرہ" والی روایت ہے، اور باقی روایات روایت بالمعنی ہیں۔

جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں اس پر روشنی ڈالی ہے:

> قوله كان الله ولم يكن شيء قبله تقدم في بدء الخلق بلفظ ولم يكن شيء غيره وفي رواية أبي معاوية كان الله قبل كل شيء وهو بمعنى كان الله ولا شيء معه وهي أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من رواية الباب وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية ووقفت في كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التي في هذا الباب على غيرها مع ان قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق لا العكس والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق . (فتح الباري لابن حجر (13/ 410)

اسی طرح محدث العصر علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے بھی "فیض الباري شرح البخاري (5/ 233)" میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے ملاحظہ ہو:

> كان اللَّهُ، ولَمْ يَكُنْ شيءٌ غَيْرُهُ) ومن لفظه: "ولم يكن شيءٌ قَبْلهُ"، ولا أَذْكُرُ فيه لفظ:"معه". والأَوْلَى اللفظُ الأوَّلُ، فإنه يَدُلُّ على أن سائرَ

دوسری بات یہ ہے کہ غیر مقلدین کے مذکورہ مذہب پر اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت حسی ثابت ہوتی ہے حالانکہ فوقیت حسی میں کوئی کمال نہیں، اس کے مقابلے میں فوقیت معنوی مدح اور کمال کی دلیل بن سکتی ہے۔ نیز مشاہدہ بھی اس بات کا مقتضی ہے کہ علوی معنوی مدح اور کمال کی دلیل بنتی ہے نہ کہ علو حسی۔ اسی فرق کو ایک مثال سے سمجھیے بالفرض چند منزلہ عمارت کے نچلے منزل میں ایک عہدیدار اورافسر بیٹھا ہوا ہو، جبکہ اُوپر منزلوں میں اس کے نوکر چاکر کام کر رہے ہوں، تواب اس سے ایک عام سلیم الطبع انسان یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ یہ نوکر وغیرہ اس افسر سے مرتبے میں بڑے ہیں اور یہ اس وجہ سے کہ محض فوقیت حسی مدح کی دلیل نہیں ہے، بلکہ فوقیت معنوی مدح کی دلیل ہے۔

بہر حال اللہ تعالیٰ کے لئے علو حسی ثابت کرنے کی وجہ سے بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں۔ جن میں سے چند امام ابن بزیزہؒ نے اپنی مایہ ناز کتاب" الإسعاد إلى شرح الإرشاد" میں ذکر کی ہیں ملاحظہ ہو:

العالم بنَقِيرِه وقِطْمِيرِه حَادثٌ، بخلاف قوله: "ولم يكن شيءٌ قبله"، فإنه وإن كان صحيحاً في نفسه، لكنه لا تَسْتَفَادُ منه المسألةُ المذكورةُ.)

مذکورہ روایت سے متعلق مختصر سی عرض یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ میں یہ اختلاف امام اعمشؒ کے شاگردوں سے واقع ہوا ہے، وہ اس طرح کہ پہلی روایت امام اعمشؒ سے پانچ شاگردوں (حفص بن غیاث، عبد الملک بن معن، اَبو بکر بن عیاش، محمد بن عبید، اَبو اسحاق الفزاری) نے نقل کی ہے، جبکہ دوسری روایت ''کان اللہ ولم یکن شئ قبلہ'' والی روایت امام اعمشؒ سے دو شاگردوں (اَبو حمزۃ السکری، شیبان بن عبد الرحمن) اور تیسری روایت ''کان اللہ قبل کل شئ'' والی روایت امام اعمشؒ سے ایک شاگرد (اَبو معاویہ) نے نقل کی ہے۔ اب محدثین کا یہ اُصول ہے کہ جب روایات مختلف ہو جائیں تو وہ حدیث راجح ہو گی جس کو کثیر ثقہ یا قوی الضبط راویوں نے نقل کیا ہو۔ اب ظاہر ہے کہ پہلی روایت امام اعمشؒ سے پانچ شاگردوں نے نقل کی ہے، لہذا یہی راجح ہو گی اور باقی روایات کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا۔ اس کے بر خلاف امام ابن تیمیہؒ نے ''کان اللہ ولم یکن شئ قبلہ'' والی روایت کو راجح قرار دیکر باقی روایات کو روایت بالمعنی پر محمول کیا ہے، لیکن اس کو علماء نے قبول نہیں کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اَعلم (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے:"حديث كان الله ولم يكن شئ غيره"للشيخ صلاح الدين بن أحمد الإدلبي)

اللہ تعالیٰ سے جہت کی نفی پر امام ابن بزیزہؒ کا بہترین کلام:

امام ابن بزیزہؒ فرماتے ہیں:

الأول: لو كان الباري متحيزا لكان مساويا للأجسام ، ويلزم حدثه أو قدمها ، وكلاهما محال....

الدليل الثالث: لو كان القديم متحيزا لافتقر إلى الحيز ، والقديم لا يكون مفتقرا.....

الدليل الرابع: لو كان متحيزا لكان الحيز موجودا في الأزل ، فيلزم وجود قديمين واجي الوجود ، وهو محال....

الدليل الخامس:لو كان متحيزا ، لكان إما أن يكون قابلا للقسمة أو لا يكون ، فإن كان الأول كان مؤلفا, وكل مؤلف حادث ، والاله لا يكون حادثا ، وان لم يكن قابلا للقسمة كان فاعل الأشياء و واجب الوجود أصغر الأشياء وأحقرها ، تعالىٰ الله عن ذلک علوًا كبيرًا....

الدليل السابع : إن العالم كروي ، فيلزم على مقتضاه أن يكون الباري سبحانه أسفل العالم و فوق العالم ....

الدليل الثامن : إن الجهات متساوية بالذات ، فليس بعضها بأولى من بعض ، فإن اختص بجهة افتقر إلى مخصص ، والقديم لا يكون كذلک....

الدليل العاشر:لو كان متحيزا لكان محاذيا ، فحينئذ إما أن يكون كالجسم المحاذي أو أصغر أو أكبر ، وعلى كل تقدير يلزم

الافتقار ، إلى المخصص للتساوي فی الجواز ، والقديم لايكون مخصَصا .([153])

خلاصہ کلام :پہلی دلیل :اگر ذات باری تعالیٰ متحیز ہوا تو وہ اجسام کے مساوی ہو جائے گا،اور اللہ تعالیٰ کا حادث اور اجسام کا قدم لازم آئے گا،جو کہ دونوں محال ہے۔۔۔

تیسری دلیل :اگر قدیم ذات متحیز ہوا تو پھر وہ حیز کی طرف محتاج ہو جائے گا،حالانکہ قدیم ذات کبھی بھی محتاج نہیں ہو سکتی۔۔۔

چوتھی دلیل:اگر ذات باری تعالیٰ متحیز ہوا،اس کا مطلب یہ ہو گا کہ حیز ازل میں بھی موجود تھا،اس صورت میں دو قدیم واجب الوجود ذات کا ازل میں موجود ہونا لازم آئے گا،حالانکہ یہ محال ہے۔۔۔

پانچویں دلیل:اگر ذات باری متحیز ہوا،تو پھر یا تو قابل تقسیم ہو گا یا نہیں،اگر پہلی صورت لی جائے تو اس صورت میں واجب الوجود کا مرکب ہونا لازم آتا ہے،اور مرکب تو حادث ہوتا ہے ،حالانکہ الٰہ حادث نہیں ہو سکتا۔اور اگر دوسری صورت لی جائے تو اس صورت میں ذات باری کا اشیاء کا فاعل ہونے کے باوجود تمام اشیاء سے حقیر ہونا لازم آتا ہے ۔حالانکہ اللہ تعالیٰ ان نقائص سے پاک ہے۔۔۔

ساتویں دلیل:عالم سارا کا سارا گول ہے تو جہت کی صورت میں ذات باری تعالیٰ کا ایک وقت میں عالم کے نیچے اور عالم کے اُوپر ہونا لازم آئے گا۔۔۔

---

[153]) الإسعاد شرح الإرشاد: 224،225)

دسویں دلیل: اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوا تو پھر وہ اس حیز کا محاذی ہو گا، اس صورت میں ذات باری تعالیٰ یا اس جسم محاذی کی طرح ہو گی یا اس سے چھوٹی اور یا بڑی ہو گی، بہر تقدیر ذات باری کا ایک مخصص کی طرف احتیاج لازم آئے گی ۔۔۔الخ۔([154])

غیر مقلدین کا استوی علی العرش کے مسئلے میں باہمی اختلاف:

جیسا کہ مشہور سلفی محمود دشتی کی کتاب "اثبات الحد" سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر قاعد ہے۔ بعض سلفیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ عرش پر قاعد ہے لیکن عرش سے کچھ فاصلے پر ہے۔ پھر یہ فاصلہ کتنا ہے؟ تو بعض سلفیہ کے نزدیک یہ فاصلہ عرش کی طرف متناہی ہے جبکہ دوسرے بعض کے نزدیک غیر متناہی ہے اور یہ دوسرا مسلک ان کے ہاں راجح ہے۔

حنابلہ میں ابو یعلیٰ مجسم کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے لیے مخلوق کی طرح چھ جہات ہیں اور سارے کے سارے غیر متناہی ہیں سوائے جہت تحت کے کہ وہ متناہی ہے۔ لیکن ابو یعلیٰ کی اس رائے پر حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب "تاسيس بدع الكلامية فی الرد علی الجهمية والقدرية " میں رد کیا ہے۔ کہ ہمارے ہاں راجح مذہب یہ ہے اللہ تعالیٰ کے چھ جہات ہیں اور سارے محاط ہیں۔ العیاذ باللہ

اس کے علاوہ حدیث النزول کے بارے میں بھی ان میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض سلفیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش خالی چھوڑ کر حقیقی طور پر عرش سے نزول کرتا ہے ۔ جبکہ بعض کے نزدیک عرش پر ہوتے ہوئے آسمان دنیا کی طرف آتا ہے۔

اعتراض:

[154]) اللہ تعالیٰ کے جہت کی نفی پر مزید استحالات کے بارے میں امام ابن بزیزہؒ کی "الاسعاد" کی طرف رجوع کیا جائے۔

بعض لوگوں کی طرف سے یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اُوپر ہونے کی بڑی دلیل یہ ہے کہ ہم دعامیں اُوپر کی طرف ہاتھ اُٹھاتے ہیں، اگر اللہ تعالیٰ اُوپر نہ ہوتا تو پھر اُوپر کی طرف ہاتھ اُٹھانے کی کیا ضرورت تھی؟

جواب:

دعامیں آسمان کی طرف ہاتھ اُٹھانا اس وجہ سے نہیں کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے، بلکہ یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے دعا کے لئے قبلہ آسمان مقرر کیا ہے جیسا کہ نماز کے لئے قبلہ کعبہ مقرر ہے، اور جس طرح کعبہ کی طرف منہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ جہت کعبہ میں ہے، تو اس طرح دعامیں ہاتھ اُٹھانے سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے۔ بطور تائید یہاں چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں:

(1)قال شهاب الدين الخرائطي : الفصل الثالث في هيئات الدعاء وهي عشرة :

"التوجه نحو السمآء في حالة الدعاء فإن الله تعالىٰ جعل السمآء قبلة الدعآء وتعبّدنا بها كما جعل الكعبة قبلة الصلوة وجعل الأرض متوجه السجود لا لأنه في جهة السمآء فتعالى الله عن الجهات وتمكين الأمكنة فكما أن التوجه نحو الأرض في السجود .....لا تدل على كونه في الأرض فكذلک استقبال السمآء بالدعآء والسجود أولى بالدلالة لقوله أقرب ما يكون العبد من ربه إذا كان ساجداً ([155]).

(2)قال الامام النووي :

"واختلفوا في كراهية رفع البصر إلى السمآء في الدعآء في غير الصلوة فكرهه شريح وآخرون وجوزوه آخرون وقالوا

---

[155])کتاب المنجیات والموبقات فی الادعیۃ ص:190)

لأن السمآء قبلة الدعآء كما أن الكعبة قبلة الصلوة لا ينظر البصر" الخ

اعتراض:

معراج کی شب اللہ تعالیٰ کا آپ ﷺ کو اُوپر آسمانوں پر بلانا اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ آپ ﷺ کے ساتھ نیچے کلام فرماتے۔

جواب:

احادیث میں اوپر جانے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے "لیُریه العجائب" کہ اللہ تعالیٰ آپ ﷺ کو عجائبات دکھائے۔ دوسری بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لئے فوقیت اور تحتیت سب برابر ہیں۔ البتہ فوق اور تحت کا یہ فرق ہماری طرف سے ہے۔ جیسا کہ علامہ کوثریؒ نے اس کو ایک مثال سے واضح کیا ہے۔ کہ بالفرض ایک جگہ کو مختلف رنگوں سے رنگا جائے اور پھر اس میں ایک چیونٹی چھوڑدی جائے جب وہ چیونٹی سرخ رنگ میں چلے گی تو سمجھے گی کہ یہ ساری جگہ سرخ ہے اس کے بعد جب کالے رنگ میں چلے گی تو سمجھے گی کہ یہ ساری جگہ کالی ہے۔ اسی طرح کا معاملہ اللہ تعالیٰ اور ہمارے درمیان ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے فوق اور تحت یہ سب جہات برابر ہیں البتہ مخلوق کے نزدیک اس میں فرق ضرور ہے۔

لفظ "أین" کے ذریعے سوال اور اس کی تحقیق:

غیر مقلدین عوام الناس کو دھوکہ میں ڈال کر پوچھتے ہیں "این اللہ" اللہ تعالیٰ کونسی جگہ ہے؟ اور پھر خود کہہ دیتے ہیں کہ "اللہ فوق العرش" اللہ تعالیٰ عرش کے اُوپر ہے، اللہ رب العزت کا فوق العرش فوقیت حسی کے ہونا ایک قول مبتدع ہے جو قرآن و سنت سے قطعاً ثابت نہیں ہے، اسی طرح سلف سے بھی قطعاً ثابت نہیں ہے۔ خیر اس پر تو مفصل کلام آئے گا یہاں اس پر بحث کی جائیگی کہ "أین" کے ذریعے سوال کرنا جائز نہیں، اس کی وجہ یہ ہے آپ کسی بھی لغت کی کتاب اُٹھا کر دیکھیں (مثلا تاج العروس للزبیدی مادة أین) تو آپ کو یہی ملے گا کہ "أین" مکان کے سوال کے لئے آتا ہے، ظاہر ہے کہ اب

''أين الله'' کا مطلب یہی ہو گا کہ اللہ تعالیٰ کونسے مکان اور کونسی جگہ ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی عالی ذات مکانیات اور زمانیات سے پاک ہے کیونکہ مکان پر تو اجسام ہی متمکن ہوتے ہیں اور مکان اجسام کا خاصہ ہے ،اور اجسام بأجمعھا حادث ہیں، تو ''أین '' کے ذریعے سوال کرنے سے اللہ تعالیٰ کا حدوث ہونا لازم آئے گا ۔لہذا ''أین'' کے ذریعے سوال کرنا ہی جائز نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

فإن ادراک العقل لأسرار الربوبية قاصرفلا يتوجه على حِكمه لمَ ولاكيف كما لا يتوجه عليه فی وجوده اين وحيث.....

غیر مقلدین یہاں بہت شور مچاتے ہیں کہ مسلم شریف کی حدیث ''الجارية'' مشہور ہے[156]، اس میں نبی کریم ﷺ نے ایک عجمی غیر عربی باندی (جو عربی زبان سے واقف نہ تھی) سے پوچھا ''أين الله'' تو اس نے جواب دیا ''فی السمآء'' لیکن اس حدیث سے غیر مقلدین کا استدلال قطعا درست نہیں، اس لئے کہ مسلم شریف کی یہ روایت معلول اور شاذ ہے جس پر متعدد علماء نے تصریح کی ہے۔

i) امام بیہقیؒ نے کتاب ''الأسماء والصفات، ص:422 میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے۔

ii) امام بزارؒ نے بھی اس حدیث کے اضطراب پر تصریح کی ہے، اس حدیث کے ایک طریق کو روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ''وهذا قد روى نحوه بألفاظ مختلفة '' کہ اسی طرح اس حدیث کو الفاظ مختلفہ سے روایت کیا گیا ہے۔

(كشف الأستار: 14/1)

156۔) مسلم شریف کی روایت یہ ہے: حدثنا أبو جعفر محمد بن الصباح، وأبو بكر بن أبي شيبة، – وتقاربا في لفظ الحديث – قالا: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن حجاج الصواف، عن يحيى بن أبي كثير، عن هلال بن أبي ميمونة، عن عطاء بن يسار، عن معاوية بن الحكم السلمي، قال:.... وكانت لي جارية ترعى غنما لي قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم، آسف كما يأسفون، لكني صككتها صكة، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك علي، قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: «ائتني بها» فأتيته بها، فقال لها: «أين الله؟» قالت: في السماء، قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول الله، قال: «أعتقها، فإنها مؤمنة»۔(20/5)

iii) حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس حدیث کے اضطراب کی تصریح کی ہے ،فرماتے ہیں :''وفی اللفظ مخالفة كثيرة'' کہ متن حدیث کے لفظ میں بہت زیادہ اختلاف ہے۔(التلخيص الحبير: 223/3)

iv) حافظ عراقی جو محدث جلیل اور حافظ ابن حجرؒ کے فن حدیث میں مانے ہوئے استاد ہیں۔اپنی ''أمالی'' میں اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ''شاذ'' ہے ۔(تنقيح الفهوم الجارية :355ضمن مجموعة رسائل للسقاف)

v) عصر قریب کے محقق اور مدقق امام زاہد بن الحسن الکوثری الحنفیؒ نے بھی اس حدیث پر اضطراب کا حکم لگایا ہے فرماتے ہیں ''قد فعلت الرواية بالمعنى فى الحديث ماتراه من الإضطراب''۔یعنی روایت بالمعنی نے حدیث الجاریۃ میں ایسا اضطراب پیدا کیا جو تم خود اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہو۔(هامش الأسماء والصفات :422)

مغرب طنجہ کے محقق کبیر اور محدث ناقد شیخ عبد اللہ بن صدیق الغماریؒ جو شیخ عبد الفتاح ابو غدہؒ کے اساتذہ میں سے ہیں، انہوں نے دسیوں دلائل اس حدیث کے شذوذ اور اضطراب پر قائم کئے ہیں۔([157])

---

[157])عبد اللہ بن صدیق الغماریؒ لکھتے ہیں:

''وحديث معاوية بن الحكم فى صحيح مسلم،لكنه شاذ مردود لوجوه''کہ مسلم شریف میں معاویہ ابن حکم کی جو روایت ہے وہ کئی وجوہ سے شاذ اور مردود ہے۔اور پھر آگے مزید تفصیل کی ہے۔ملاحظہ ہو:

اولا: مسلم شریف والی روایت احادیث متواترہ کے خلاف ہے،اس لئے کہ آپ ﷺ کے پاس اگر کوئی اسلام لانے کی غرض سے آتا تو آپ ﷺ اس سے شھادتین کے متعلق پوچھتے،اگر وہ اس کو کہہ کر قبول کرلیتا تو آپ ﷺ اس پر اسلام کا حکم لاگو فرماتے۔جیسا کہ مؤطا میں ''أتشهدين أن لا اله الا الله؟ اور أتشهدين أن محمد ارسول الله؟ کے الفاظ آئے ہیں۔اور سند کے لحاظ سے صحیح بھی ہے۔

ثانیا: حدیث جبریل میں آپ ﷺ نے ارکان ایمان بیان فرمائے ہیں کہ :الإيمان أن تؤمن بالله وملئكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتؤمن بالقدر خيره وشره''۔لیکن اس میں آپ ﷺ نے ''اللہ فی السماء'' ارشاد نہیں فرمایا۔

ان چند معروضات سے پتہ چلتا ہے کہ غیر مقلدین کا اس حدیث سے استدلال غلط ہے۔اسی طرح غیر مقلدین حضرات ابو رزین عقیلیؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں صحابہ نے حضور ﷺ سے پوچھا ''أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه'' لیکن اس حدیث سے بھی ''أين'' کا استدلال غلط ہے ،اس لئے کہ اس حدیث کی سند دو وجہ سے ضعیف ہے۔(ا)اس حدیث کی سند میں "وکیع بن عُدس"([158])مجہول راوی ہے جس سے روایت کرنے میں "یعلی بن عطا" متفرد ہے۔(تقريب ضمن التحرير :61/4)

ثالثا: حدیث میں مذکور الفاظ نہ تو توحید کا فائدہ دیتے ہیں اور نہ اس میں شرک کی نفی ہے،اس لئے کہ مشرکین کا تو پہلے سے یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ اسمان میں ہے البتہ وہ لوگ اللہ تعالیٰ کے ساتھ زمین والے الہہ بھی شریک کرتے تھے۔(مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح المعین بنقد کتاب الأربعین للشیخ عبد اللہ بن صدیق الغماری)

اسی طرح عبد اللہ ھرری لکھتے ہیں:

کہ مسلم شریف میں حدیث الجاریۃ بوجہ دو امرین صحیح نہیں ہے۔پہلی وجہ اضطراب ہے ،کیونکہ یہ روایت ''أين الله''،''من ربک؟''،اور ''أتشهدين'' وغیرہ مختلف الفاظ سے منقول ہے۔دوسری وجہ یہ ہے کہ ''أين الله'' والی حدیث اصول متواترہ کے خلاف ہے،اس لئے کہ شریعت اسلامی میں کسی شخص کا ''الله في السمآء'' کہنے سے اس پر اسلام کا حکم نہیں لگایا جاتا۔ہاں شریعت کا اصول یہ ہے جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ ''أمرت أن اقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله إلا الله وأني رسول الله''۔اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ کس طرح ہو سکتا ہے حالانکہ یہ روایت تو مسلم شریف میں آئی ہے اور روایات مسلم تو ساری کہ ساری صحیح ہیں۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے،اس لئے کہ بہت سے محدثین نے مسلم شریف کی کئی روایات کو رد کیا ہے۔مثال کے طور پر مسلم شریف کی ایک روایت ہے کہ '' أن الرسول ﷺ قال لرجل إن أبي و أباک في النار '' حالانکہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔اور اگر بالفرض مان لیں تو پھر اس روایت میں ''أين الله'' سے اللہ تعالیٰ کی مکانت کے بارے میں سوال ہے کہ آپ ﷺ نے اس باندی سے اللہ تعالیٰ کی عظمت اور مرتبت کے بارے میں سوال کیا اور ''فی السمآء'' سے اس باندی نے اللہ تعالیٰ کے عالی شان کی طرف اشارہ کیا۔جیسا کہ ابو الولید الباجی نے "المنتقی شرح الموطا" میں اس بات کی تصریح فرمائی ہے :يقال مكان في السمآء بمعنى علو حاله ورفعته وشرفه,فلعل الجارية تريد وصفه بالعلو ,وبذلك يوصف كل من شأنه العلو".اس کے علاوہ عرب لوگ بھی اس طرح کرتے ہیں کہ جب ''فلان فی السمآء'' کہتے ہیں تو یہ حقیقت پر محمول نہیں ہوتا بلکہ اس سے اس آدمی کا رتبہ و مقام بیان کرنا مقصود ہوتا ہے۔(و لمزيد التفصيل أنظر ''النجوم السارية في تأويل حديث الجارية'' للشيخ جميل حليم الحسيني -)

[158] وقیل "وکیع بن حدس" كما صرح به الإمام الكوثري في بعض حواشيه, والأول أصح. اور یہ خود بھی اپنے چچا ابو رزین سے روایت کرنے میں متفرد ہیں۔

(۲)اس حدیث کی سند میں "حماد بن سلمہ "راوی ہے جنکی احادیث مسئلہ صفات میں بالکل حجت نہیں، حماد بن سلمہ کے دور میں عبد الکریم بن ابی العوجاء اورزید المدعو بابن حماد (اور یہ دونوں حماد بن سلمہ کے سوتیلے بیٹے تھے) نے ان کی احادیث میں تدسیس اور جھوٹ داخل کئے ہیں۔([159])

تفصیل کے لئے دیکھیں(مقدمہ الأسماء والصفات،تهذيب التهذيب)

اگر تنزلا ''أين'' کے ذریعے سوال جائز بھی ٹھہرے تب بھی ''أين'' کے ذریعے یہاں سوال کرنا مکان کا نہیں بلکہ مکانت اور مرتبہ کے لئے ہو گا کہ ہمارے رب کا مرتبہ کیا ہے۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیں

(عارضة الأحوذى :273/11 للإمام أبى بكر ابن العربى المالكى ([160]) (فتح البارى :221/1 للحافظ ابن حجر) (شرح المسلم :5/ 24 للإمام النواوى) (السيف الصقيل :ص 94 لشيخ الإسلام تقى الدين السبكى الكبير)

نیز اگر کوئی غیر مقلد اس پر اَڑ جائے کہ ''أين الله'' تو اہل حق کی طرف سے یہ جواب ہو گا کہ ''الله موجود بلامكان''۔([161])(ماخوذ از مسئلہ صفات سے متعلق چند اہم پہلو)

---

[159]) حدیث ابی رزین سے متعلق مزید تفصیل کے لیے "السیف الصقیل" پر امام کوثری کا حاشیہ ضرور مطالعہ کیجیے گا۔

[160]) محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر ابن العربي(453 ھ) هو غير ابن العربي الصوفي المشهور ، المعروف بالشيخ الأكبر محي الدين صاحب "الفتوحات و الحكم ".وقد صنف الشيخ التهانوي رحمه الله"التنبيه الطربي"في انتصاره عن بعض عباراته.فليراجع

[161])حدیث جاریہ کے بارے میں دیگر روایات اور ان میں اضطراب:

واضح رہے کہ "حديث الجارية" والی روایت مسلم شریف کے علاوہ دیگر حفاظ حدیث نے بھی اپنی کتابوں میں نقل کی ہے۔ لیکن مجموعی اعتبار سے تمام روایات میں متناوسنداًدونوں طریقوں سے اضطراب پایا جاتا ہے۔ جن میں سے چند روایات درج ذیل ہیں:

1) روى الإمام أحمد فى مسنده :حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ،عَنِ الشَّرِيدِ: أَنَّ أُمَّهُ أَوْصَتْ أَنْ يُعْتِقَ عَنْهَا رَقَبَةً مُؤْمِنَةً، فَسَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: عِنْدِي جَارِيَةٌ سَوْدَاءُ أَوْ نُوبِيَّةٌ ، فَأَعْتِقُهَا؟ فَقَالَ: " ائْتِ بِهَا " فَدَعَوْتُهَا، فَجَاءَتْ، فَقَالَ لَهَا: " مَنْ رَبُّكِ؟" قَالَتْ: اللهُ. قَالَ: " مَنْ أَنَا؟ " فَقَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، قَالَ: " أَعْتِقْهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ "(مسند الإمام أحمد:465/29)

2) روى الإمام الدارمی فی سننه:أخبرنا أبو الوليد الطيالسي، حدثنا حماد بن سلمة، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن الشريد، قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: إن على أمي رقبة، وإن عندي جارية سوداء نوبية، أفتجزئ عنها، قال: «ادع بها» فقال: أتشهدين أن لا إله إلا الله، قالت: نعم، قال: «أعتقها فإنها مؤمنة».(سنن الدارمی,كتاب الأيمان والنذور،رقم الحديث: 2393)

یہ دونوں روایت شرید بن سوید کے طریق سے ہیں،واقعہ ایک ہی ہے لیکن پھر بھی دونوں کے الفاظ مختلف ہیں،پہلی روایت میں " مَنْ رَبُّكِ؟"اور "مَنْ أَنَا؟" کے الفاظ ہیں جبکہ دوسری روایت میں '' أتشهدين أن لا إله إلا الله؟'' کے الفاظ ہیں۔تو معلوم ہوا کہ رواۃ نے کس طرح اس حدیث میں تصرف کیا ہے۔واضح رہے کہ شیخ البانی نے "من ربک" والی روایت کو اپنی کتاب " صحیح ابی داؤد" میں "حسن صحیح" کہا ہے۔

3) روى ابن قانع فی معجم الصحابة بإسناد حسن قال حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْبَرَاءِ، نا مُعَافَى بْنُ سُلَيْمَانَ، نا فُلَيْحٌ، عَنْ هِلَالٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ أَرَادَ عِتْقَ أَمَةٍ لَهُ سَوْدَاءَ فَأَتَى بِهَا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهَا: «مَنْ رَبُّكِ؟» قَالَتِ: الَّذِي فِي السَّمَاءِ فَقَالَ لَهَا: «مَنْ أَنَا؟» قَالَتْ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ «أَعْتِقْهَا؛ فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ».وهذا سند رجاله ثقات.(معجم الصحابة:3/73)

یہ روایت اور مسلم شریف کی روایت ھلال عن عطا ابن یسار عن معاویۃ بن الحکم میں متحد ہیں،ساتھ ہی واقعہ بھی ایک ہے لیکن اس کے باوجود دونوں کے الفاظ مختلف ہیں۔مسلم والی روایت میں ''أين الله'' جبکہ اس روایت میں ''من ربک'' ہے۔

4) روى مالك فی المؤطا عَنْ هِلَالِ بْنِ أُسَامَةَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْحَكَمِ، أَنَّهُ قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ جَارِيَةً لِي كَانَتْ تَرْعَى غَنَمًا لِي. فَجِئْتُهَا. وَقَدْ فُقِدَتْشَاةٌ مِنَ الْغَنَمِ. فَسَأَلْتُهَا عَنْهَا فَقَالَتْ: أَكَلَهَا الذِّئْبُ. فَأَسِفْتُ عَلَيْهَا. وَكُنْتُ مِنْ بَنِي آدَمَ فَلَطَمْتُ وَجْهَهَا وَعَلَيَّ رَقَبَةٌ أَفَأُعْتِقُهَا. فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَيْنَ اللَّهُ؟» فَقَالَتْ: فِي السَّمَاءِ. فَقَالَ: «مَنْ أَنَا؟» فَقَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْتِقْهَا».(المؤطا,كتاب العتق والولاء:555)

اس روایت میں پہلی بات یہ ہے کہ امام مالکؒ یہ روایت عمر بن الحکم سے نقل کرتے ہیں حالانکہ صحابہ میں اس نام کا کوئی صحابی نہیں ہے،بلکہ عمر بن الحکم مشہور انصاری تابعی ہیں۔جیسا کہ ابن عبد البر نے ''التمہید'' میں اس کی تصریح کی ہے۔بہر حال امام مالکؒ تاحیات اس پر مصر تھے کہ یہ روایت انہوں نے اسی طرح نقل کی ہے۔لہذا یہ حدیث مرسل ہے اور عقیدہ کے باب میں مرسل قابل قبول نہیں ہوتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ مسلم شریف کی روایت اور اس روایت میں معنا اختلاف ہے، وہ اس طرح کہ مؤطا والی روایت میں ہے "وعلیّ رقبۃ، أفاعتقھا" اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس آدمی کے ذمے نذر تھی، جبکہ مسلم والی روایت میں ہے "فعظم ذلک علیّ، قلت یا رسول اللہ أفلا أعتقھا؟" اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ آدمی اس ضرب کی وجہ سے اپنا ذمہ بری کرنا چاہتا تھا، تاکہ یہ عتق اس سے کفایت کر جائے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر یہ آدمی اپنا ذمہ بری کرنا چاہتا تھا تو پھر اس میں مومنہ کی قید کی ضرورت نہیں ہے، لقولہ علیہ السلام: من لطم مملوکۃأوضربہ فکفارتہ أن یعتقہ" حالانکہ مسلم والی روایت میں «أعتقها، فإنها مؤمنة» کے الفاظ ہیں

5) روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء، أن رجلا كانت له جارية في غنم ترعاها، وكانت شاة صفي – يعني غزيرة – في غنمه تلك فأراد أن يعطيها نبي الله صلى الله عليه وسلم فجاء السبع فانتزع ضرعها فغضب الرجل فصك وجه جاريته فجاء نبي الله صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك له وذكر أنها كانت عليه رقبة مؤمنة وافية قد هم أن يجعلها إياها حين صكها فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «ائتني بها» فسألها النبي صلى الله عليه وسلم:«أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم، وأن محمدا عبد الله ورسوله؟ " قالت: نعم «وأن الموت والبعث حق؟» قالت: نعم «وأن الجنة والنار حق؟» قالت: نعم، فلما فرغ قال: «أعتق أو أمسك».(مصنف عبد الرزاق:175/9)

یہ روایت بھی عطا بن یسار عن معاویۃ بن الحکم کی سند سے ہے، لیکن اس میں "أتشهدين أن لا إله إلا الله؟" کے الفاظ ہیں جبکہ ما قبل مؤطا والی روایت میں "أين الله" کے الفاظ ہیں۔ دوسرا یہ کہ عطا بن یسار نے مسلم شریف کی روایت میں معاویہ ابن حکم کا نام صراحۃ ذکر کیا ہے، اور یہاں پر "رجلا" ابہام کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

6) روى عبد الرزاقعن معمر، عن يحيى بن أبي كثير قال: صك رجل جارية له فجاء بها النبي صلى الله عليه وسلم يستشيره في عتقها فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم:«أين ربك؟» فأشارت إلى السماء قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول الله قال: «أحسبه أيضا ذكر البعث بعد الموت، والجنة، والنار» ثم قال: «أعتقها فإنها مؤمنة»..(مصنف عبد الرزاق:176/9)

اس روایت میں "أين ربك؟" اور " فأشارت إلى السماء " کے الفاظ ہیں۔ اور روایت مسلم میں "قالت :فی السمآء" کے الفاظ ہیں۔ دوسرا یہ کہ اس روایت میں راوی " أحسبه أيضا ذكر البعث بعد الموت، والجنة، والنار " گمان اور شک کے ساتھ ذکر کر رہا ہے، جبکہ عبد الرزاق والی سابق روایت میں عطاء نے جزم کے ساتھ یہ بات کہی ہے۔

"استوی علی العرش "سے متعلق محققین صوفیاء کرام کے چند اقوال:

یہاں "استوی علی العرش" سے متعلق علماء محققین اور صوفیاء کرام کے چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں:

(1)سئل عن ذوالنون المصری عن قوله تعالیٰ "الرحمن علی العرش استوی" فقال:

"(أثبت ذاته، ونفی مکانه، فهو موجود والاشیاء موجودة، بحکمه کما شآء)".

روایات میں تطبیق اور قول فیصل:

پہلی بات یہ ہے کہ معاویہ ابن حکمؓ کی یہ باندی اعجمیہ (یعنی عربی پر پوری طرح قادر نہ) تھی۔ جیسا کہ مسند احمد، بزار، ابن ابی شیبہ، طبرانی، عبد الرزاق وغیرہ روایات میں ہے کہ ''أنهاا عجمية لا تفصح الكلام'' تو آپ ﷺ نے اس سے اشارۃ سوال کیا (جیسا کہ مزّی صاحب تھذیب الکمال کی روایت میں ہے: ''فمدا لنبی ﷺ یدہا لیها، واشار الیها مستفهما: من فی السمآء؟'') اور اس جاریہ نے بھی اشارۃ جواب دیا (جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے ''فأشارت إلی السمآء بإصبعها السبابة، وأشارت بإصبعها إلی رسول الله ﷺ'')۔ تو مسلم شریف والی روایت دراصل روایت بالمعنی ہے۔ اور اس قسم کی حدیث عمل کے باب میں قابل قبول ہوتی ہے نہ کہ اعتقادیات میں، اس وجہ سے امام مسلمؒ نے اس حدیث کو "باب تحریم الکلام فی الصلوۃ" کے تحت لایا ہے نہ کہ کتاب الایمان میں۔

البتہ بعد میں محدثین نے اس کو الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ اور عرب لوگ اس طرح کرتے ہیں کہ فعل پر قول کا اطلاق کرتے ہیں۔ جیسا کہ لغت کی مشہور کتاب ''لسان العرب'' میں ہے: قال بیده أی أخذ اور قال برجله أی مشی۔ تو ''قال :أین الله'' کا مطلب یہ ہوا کہ آپ ﷺ نے اس کی طرف اشارہ کیا (جیسا کہ روایت مزی میں ہے کہ یہ آپ ﷺ کی طرف سے کلام نہیں تھا)۔ اور ''قالت :فی السمآء'' کا مطلب ہے ''أشارت إلی السمآء''۔

اور اگر علی سبیل التنزل مان لیں کہ وہ جاریہ متکلمہ تھی تو پھر ''أتشهدین'' والی روایت راجح ہے (یہ روایت مؤطا، مسند احمد، بزار وغیرہ میں ہے اور اس کے رجال بھی ثقہ ہیں)۔ اس لئے کہ لفظ ''أین'' کے ساتھ سوال کرنا اور اس کے جواب میں ''فی السمآء'' کہنا نہ تو کوئی عقیدہ ہے اور نہ اس کے ذریعے کوئی اسلام میں داخل ہوتا ہے۔

لہذا غیر مقلدین کا ان روایات سے استدلال کرنا لغو اور بے محل ہے۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے۔ (رفع الغاشیة عن المجاز والتأویل و حدیث الجاریة :للشیخ نضال بن ابراهیم آله رشی) .

امام ذوالنون مصریؒ سے کسی نے اس آیت "الرحمن علی العرش استوی" کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کا اثبات اور مکان کی نفی کی ہے پس وہ موجود ہے اور ساری اشیاء بھی اس کے حکم سے موجود ہیں جس طرح وہ چاہتا ہے۔

(2) وسئل الشبلی عن قوله تعالیٰ:" الرحمن علی العرش استوی" فقال: "(الرحمن لم یزل، والعرش محدث، والعرش بالرحمن استوی)".

امام شبلیؒ سے اس آیت "الرحمن علی العرش استوی" کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا "رحمن" ہمیشہ سے ہے اور "عرش" حادث ہے اور اس پر رحمن نے استوی فرمایا ہے۔

(3) وسئل جعفر بن نُصیر عن قوله تعالیٰ :"الرحمن علی العرش استوی" فقال: "استوی علمه بکل شی فلیس شئ أقرب:إلیه من شئ ".

جعفر بن نصیرؒ سے اس آیت "الرحمن علی العرش استوی" کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا کہ اس کا علم سارے چیزوں پر برابر ہے کوئی بھی چیز اس کے ہاں دوسرے چیز سے نزدیک نہیں ہے۔

(4)وقال جعفر الصادق :

"(من زعم أن الله تعالیٰ فی شئ ،أو من شئ ، أو علی شئ فقد أشرک ؛ إذ لو کان علی شئ کان محمولاً،ولو کان فی شئ لکان محصوراً ، ولو کان من شئ لکان مُحدثاً".

حضرت جعفر صادقؒ فرماتے ہیں کہ جو شخص یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شئ کے اندر ہے یا کسی چیز کا جز ہے یا کسی چیز کے اوپر ہے تو

اس نے شرک کا ارتکاب کیا، اس لئے اگر اللہ تعالیٰ کسی چیز کے اندر ہو تو محصور ہو جائے گا اور اگر کسی چیز کے اوپر ہو تو پھر محمول ہو جائے گا اور اگر کسی چیز کا جز ہو تو پھر حادث بن جائے گا۔

(5)وسئل الإمام البارع إمام الحرمين :هل البارى سبحانه على العرش؟فقال فى الجواب :

"خلق العرش من درّة ،وهو بالنسبة }الى قدرته أقل من ذرة ، فكيف يكون مستقرة ؟!!وأما رفع الأيدى إلى السمآء فى وقت الدعآء فهو تعبد ". ([162])

امام الحرمینؒ سے پوچھا گیا کہ کیا اللہ تعالیٰ عرش پر ہے ؟تو انہوں نے جواب میں فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ نے عرش کو موتی سے بنایا اور یہ اس کی قدرت کے بنسبت ذرے سے بھی کم ہے، تو یہ اس کے لئے کس طرح مستقر بن سکتا ہے، اور بہر حال دعا کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اُٹھانا ہے تو یہ امر تعبدی ہے۔

(6)قال الإمام جنيد البغدادىؒ :

"متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير له بمن له شبيه ونظير ؟وكما قيل لحيى بن معاذ الرازى :أخبرنا عن الله عزوجلّ ؟فقال : إله واحد فقيل له :كيف هو؟ فقال: مالک قادر فقيل له اين هو ؟فقال: بالمرصاد فقال السائل :لم أسالک

[162]) الفتاوى الإبراهيمية ، ص 101، 102، 103)

عن هذا فقال: ما كان غير هذا كان صفة لمخلوق،فاما صفته فما أخبرت عنه". ([163])

جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں کہ کب متصل ہو سکتی ہے وہ ذات جس کی شبیہ اور نظیر نہیں ہے اس ذات کے ساتھ جس کی شبیہ اور نظیر ہے ؟اور جس طرح یحی بن معاذ الرازی سے کسی نے اللہ تعالی کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ الٰہ واحد ہے، سائل نے پھر پوچھا کہ وہ کس طرح ہے تو جواب میں فرمایا کہ مالک اور قادر ہے سائل نے پھر سوال کیا کہ وہ کہاں ہے تو فرمایا کہ مرصاد میں، سائل نے کہا کہ میں تو اس بارے میں نہیں پوچھتا، تو فرمایا کہ ان کے علاوہ جو صفات ہیں وہ مخلوق کی صفات ہیں اور ہر چہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں تو وہ میں نے آپ کو بتا دیں۔

(7)"قال محمد بن محبوب خادم أبی عثمان المغربی :

قال لی أبو عثمان المغربی یوما:یا محمد ،لو قال لک قائل :أین معبودک أیش تقول ؟ قلت :أقول :حیث لم یزل فان قال فأین کان فی الأزل أیش تقول؟ قلت :حیث هو الآن یعنی انه کان ولا مکان فهو الآن کما کان قال :فارتضی ذلک منی ؟ونزع قمیصه واعطانیه". ([164])

---

[163]) الحقائق الجلیة فی الرد علی ابن تیمیة : ص 43)

[164]) نفس المصدر السابق: ص45)

محمد بن محبوب کہتے ہیں کہ مجھے ایک دن اپنے شیخ اَبو عثمان مغربی نے کہا اے محمد اگر کوئی آپ سے یہ سوال کرے کہ آپ کا معبود کہاہے تو تم کیاجواب دوگے ؟میں نے کہا کہ میں جواب میں یہ کہوں گا کہ وہ ازل سے ہے،اور اگر وہ یہ کہے کہ ازل میں کہاتھے تو پھر کیاجواب دوگے ؟ میں نے کہا کہ میں جواب میں کہوں گا کہ جس طرح وہ اب ہے یعنی وہ پہلے سے موجود تھا اور اس وقت مکان نہیں تھا فرماتے ہیں کہ وہ مجھ سے بہت خوش ہوئے،اور اپنی قمیص اُتار کر مجھے ہدیہ میں دے دی۔

(8)قال الإمام أبو المعين ميمون بن محمد النسفى فى [بيان معنى الاستواءعلى العرش]:

"قالت الكرامية :ان الله تعالىٰ استقرّ على العرش حتى امتلأ منه ،حجتهم قوله تعالىٰ :"الرحمن على العرش استوى"[طه :5]قلنا لهم :قال بعض أهل التفسير :يعنى استولى ،قيل :بالفارسية :بر عرش پادشاه است يدل عليه قول القائل :

قد استوى بِشرعلى العِراق من غير سيفٍ و دمٍ مهراق

يعنى :استولىٰ

وقال ايضاً:

لأن الله تعالىٰ كان قبل أن يخلق العرش فلا يجوز أن يقال :بأنه إنتقل الى العرش؛لأن الانتقال من صفات المخلوقين وأمارات المحدثين والله تعالىٰ منزَّهعن ذلک ،ولأن من قال بالاستقرار على العرش فلا يخلوا إما أن يقول بأنه مثلُ

العرش أو العرش أكبر منه ،أو هو أكبر من العرش ، وأيًاما كان فقائله كافر ،لأنه جعله محدوداً". ([165])

امام ابو المعین میمون بن محمد استوی علی العرش کا معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر استقرار کیا یہاں تک کہ وہ عرش اس سے بھر گیا، اور دلیل میں یہ آیت بیان کرتے ہیں [الرحمن علی العرش استوی] ہم جواب میں کہتے ہیں کہ بعض اہل تفسیر نے استوی کا معنی استولی کیا ہے ،فارسی میں کہا جاتا ہے ، کہ بر عرش پادشاہ است یعنی بادشاہ عرش پر قابض ہے۔

اور اس کی دلیلی قائل کا قول ہے کہ بشر نے بغیر تلوار اور خون بہانے کے عراق پر غلبہ پالیا۔

آگے فرماتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے پیدا ہونے سے پہلے موجود تھا پس یہ جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر منتقل ہو گئے اس لئے کہ انتقال مخلوق کی صفات میں سے ہے اور حادث کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے پاک ہے ،اور جو استقرار علی العرش کا قول کرتا ہے تو یہ قائل خالی نہیں ہو گا یا تو یہ کہے گا کہ اللہ تعالیٰ عرش کے برابر ہے یا عرش اس سے بڑا ہے اور یا اللہ تعالیٰ عرش سے بڑا ہے ، بہر صورت اس کا قائل کافر ہے اس لئے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کو محدود بنادیا۔

---

[165]) بحر الکلام : ص125, ص126)

(9)قال الإمام محمد بن سليمان الجزولی:

"فإن قال لک قائل:"أين ربک؟"،فقل له :"أصل الشرک بالله ثمانية، وهی :الكثرة ،والعدد ،والنقص والتقليد ،والعلة ،والمعلول ،والشبيه ،والنظير" ،وهی منفية بقول الله عز وجل "قل هو الله أحد" نفی الكثرة والعدد ،"الله الصمد" :نفی النقص والتقليد ، "لم يلد ولم يولد" :نفی العلة والمعلول ،"ولم يكن له كفوا أحد" :نفی الشبيه والنظير فان قال لک قائل :"أين ربک منک ؟" فقل له : "حيث ما كنت ،هو معی" ،لقوله عز وجل :"وهو معكم أين ما كنتم" بعلمه وإن قال لک قائل :"هل الله عز وجل قريب منک ،أم بعيد ؟" ، فقل له :" قريب من غير اتصال ،بعيد من غير انفصال" قال بعض العلماء: "القرب والبعد يتضمن المسافة ، والمسافة فی حق الله تعالیٰ محال والمحال :هو مالا يتصور فی العقل وجوده".([166])

امام محمد بن سلیمان جزولیؒ فرماتے ہیں اگر کوئی آپ سے پوچھے کہ اللہ تعالیٰ کہاہے تو آپ جواب میں کہیں کہ شرک کی بنیاد آٹھ چیزیں ہیں کثرت،عدد، نقص ، تقلید ،علت ، معلول ،شبیہ ، نظیر۔اور یہ سارے منفی ہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول سے [قل هو الله أحد]اس کے ذریعے کثرت اور عدد کی نفی کردی[الله الصمد]سے نقص اور تقلید کی نفی کردی[لم يلد ولم يولد]سے علت اور معلول کی نفی اور[ولم

[166]) عقيدة الجزولی : ص89،90)

يكن له كفوًا أحد]سے شبیہ اور نظیر کی نفی ہوگئی۔اگر کوئی آپ سے کہے کہ اللہ تعالیٰ آپ سے کتنے فاصلے پر ہے ؟تو آپ جواب میں کہیں کہ میں جہاں بھی ہوں وہ میرے ساتھ ہے،اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مطابق[وهو معكم أين ماكنتم]أى بعلمه،اگر کوئی آپ سے پوچھے کہ اللہ تعالیٰ آپ کے قریب ہے یا دور ہے آپ سے ؟تو جواب میں یہ کہیں کہ قریب ہے بغیر اتصال کے اور بعید ہے بغیر انفصال کے،بعض علماء کہتے ہیں کہ قرب اور بعد مسافت کو متضمن ہے اور مسافت اللہ تعالیٰ کے بارے میں محال ہے اور محال وہ ہوتا ہے جس کا وجود عقل میں متصور نہ ہو۔

ایک اہم بات :

اہل سنت کے نزدیک اللہ تعالیٰ عالم سے نہ خارج ہے اور نہ اس میں داخل ہے۔جبکہ سلفیہ حضرات کے نزدیک اللہ تعالیٰ عالم سے خارج اور عرش کے اوپر ہے۔لیکن ان کی یہ بات غلط ہے،اس لئے کہ دخول اور خروج کی نسبت تو اس ذات کی طرف ہوتی ہے جو جسم ہو اور ان چیزوں کی صلاحیت رکھتا ہو ۔اور اللہ تعالیٰ جسم سے منزہ اور پاک ہے۔یہاں اگر کوئی رفع ضدین کا اعتراض کرے تو اس کا جواب یہ ہے کہ رفع ضدین وہاں ہوتا ہے جہاں ان دونوں کی صلاحیت ہو،اور اللہ تعالیٰ چونکہ ان دونوں (دخول اور خروج)سے پاک ہے اس لئے رفع ضدین کا شبہ پیدا نہیں ہوتا۔

اسی مناسبت سے یہاں دو تین حوالے پیش کیے جاتے ہیں:

(1)قال الإمام الجزولى:

"وإن قال لک قائل :" الله عزوجل : هل هو داخل فى الأشياء ، أو خارج منها ؟" فإن قلت :"داخل فى الأشياء" ،كان من جملة العوالم ،وإن قلت :" خارج منها "،كان فى

جهة معلومة ،فالجواب أن تقول له :" ليس هو داخلا فی الأشياء، ولا خارج منها" ،ولا فوق منه ، ولا تحت منه ، ولا عن يمينه، ولا عن شماله ،ولا أمامه ، ولا خلفه :العجز عن الإدراک إدراک " بل هو محيط بها ،لقوله عز وجل : " ليس كمثله شئ وهو السميع البصير" .([167])

امام جزولیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی قائل آپ سے کہے کہ اللہ تعالیٰ داخل فی الاشیاء ہے یا خارج من الاشیاء ہے؟ تو اگر آپ نے جواب میں کہا کہ داخل فی الاشیاء ہے تو اللہ تعالیٰ جملہ عالم کا جز بن جائے گا، اور اگر آپ نے کہا کہ خارج من الاشیاء ہے تو اللہ تعالیٰ ایک جہت معلوم میں ہو جائے گا، تو درست جواب یہ ہے کہ آپ اس سے کہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ داخل فی الاشیاء ہے اور خارج من الاشیاء ہے نہ اس کے فوق میں ہے اور نہ اس کے تحت میں ہے اور نہ اس کے شمال میں اور نہ جنوب میں اور اسی طرح نہ اس کے آگے ہے اور نہ پیچھے، اور اس کے ادراک سے عجز یہ حقیقت میں ادارک ہے، بلکہ ان اشیاء پر اس کا پورا احاطہ ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے کہ [ليس كمثله شئ وهو السميع البصير]

(2)قال الإمام أبو المظفر الاسفرائنی :

"وأن تعلم أن الحركة ،والسكون ، والذهاب ،والمجئ والكون فی المكان، والاجتماع، والافتراق، والقرب والبعد

---

[167]) عقيدة الجزولی: ص 90،91)

من طريق المسافة ،والاتصال، والانفصال، والحجم ، والجرم ، والجثة ، والصورة ، والحيز، والمقدار والنواحى ، والاقطار ،والجوانب ،والجهات كلها لا تجوز عليه تعالىٰ لان جميعها يوجب الحد والنهاية وقد دللنا على استحالة ذلک على البارى سبحانه و تعالىٰ".([168])

امام ابو مظفر الاسفرائنیؒ فرماتے ہیں کہ جان لیں یہ بات کہ حرکت سکون ،ذھاب ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔اور جہات ان ساری حرکتوں کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز نہیں ہے ،اس لئے کہ یہ ساری چیزیں حد اور انتہا کو مستلزم ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ کے اوپر ان چیزوں کے محال ہونے پر ہم نے دلائل پیش کئے۔

(3) قال الإمام برهان الدين مفتى الشرق:

"وكذا كلمَتهم متفقة على أنه سبحانه لا يحويه مكان ،ولا يمر عليه زمان ،ولا يتصف بالفوقية المكانية، ولا بالتحتية ،ولا بالقرب ولا بالبعد بالمكان ،ولا يقال :أنه داخل العالم ولا خارجه ،كما ذكرتَ عنهم، وكذا لا يقال عندهم:أنه سبحانه فوق عرشه ،بمعنى الفوقية الحسيّة ،وإنما يقال :استوى على عرشه كما جاء فى كتابه العزيز ،أى :استواء يليقُ بجلاله ،كما أراد وأخبر".([169])

---

[168]) التبصير فى الدين، ص: 136)

[169]) الفتاوى الإبراهيمية : ص 89، 90)

امام برھان الدین ؒصفتی الشرق فرماتے ہیں کہ علماء کی یہ بات متفقہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی مکان حاوی نہیں اور نہ اس پر کوئی زمانہ گزرتا ہے ،اور نہ وہ فوقیت مکانی یا تحتی کے ساتھ متصف ہوتا ہے ،اور نہ قرب و بعد کے ساتھ ،اور یہ بات نہ کہی جائے کہ وہ داخل فی العالم ہے یا خارج من العالم ہے ،اور اسی طرح ان کے ہاں یہ بھی نہیں کہا جاتا کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے فوقیت حسی کے ساتھ ،ہاں اس طرح کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر استوی کیا ہے جیسا کہ قرآن میں آیا ہے ،یعنی استواء جو اللہ تعالیٰ کے شان کے لائق ہے جیسا کہ اس کی مراد ہے اور اس نے خبر دی ہے۔

نواں محاضرہ

مباحث

- ⇐ امام مالکؒ کے قول "الاستوی معلوم والکیف مجہول" کی تحقیق
- ⇐ امام مالکؒ کے صحیح قول کا تعین
- ⇐ امام مالکؒ کے مشہور قول کی توجیہات

امام مالکؒ کے قول "الاستواءمعلوم والکیف مجھول" کا مطلب:

"استوی علی العرش" سے متعلق امام مالکؒ کی طرف ایک قول منسوب کیا جاتا ہے کہ ایک دفعہ ایک سائل نے مجلس میں امام مالکؒ سے پوچھا کہ:الرحمن علی العرش استوی ،کیف استوی؟تو امام مالکؒ نے فرمایا:"الاستواء معلوم ، والکیف مجھول ، والإیمان به واجب ، والسوال عنه بدعة"۔ لیکن یہ روایت درست نہیں ہے۔اس باب میں دوسری صحیح روایات امام مالکؒ سے منقول ہیں،سب سے پہلے ان روایات کو ذکر کیا جائے گا،بعد میں مذکورہ روایت پر تفصیلی گفتگو کی جائے گی۔

(1)"روی الإمام البیهقی بسنده إلیٰ یحیی بن یحیی یقول کنا عند مالک بن أنس فجاء رجل فقال :یا أبا عبد الله ،الرحمن علی العرش استوی ،کیف استوی؟ فأطرق مالک رأسه ثم علاه الرحضاء ثم قال : الاستواء غیر مجهول والکیف غیر معقول والإیمان به واجب والسؤال عنه بدعة وما أراک إلا مبتدعاً ،فأمر به أن یخرج". ([170])

(2)"روی اللالکائی بسنده إلی جعفر بن عبد الله قال جآء رجل إلی مالک بن أنس فقال یا أبا عبد الله الرحمن علی العرش استوی ،کیف استوی ؟قال فما رأیت مالکاً وجد من شئ کموجدته من مقالته و علاه الرحضاء یعنی العرق ،قال :وأطرق القوم وجعلوا ینتظرون ما یاتی منه فیه قال : فسری عن مالک فقال :الکیف غیرمعقول والاستواء منه غیر مجهول والإیمان به واجب والسؤال عنه بدعة فإنی أخاف أن تکون ضالاً وأمر به فاخرج".([171])

---

[170]) الاعتقاد والهدایة إلی سبیل الرشاد علی مذهب السلف وأصحاب الحدیث :ص 116)

[171]) شرح اعتقاد أهل السنة 3/398)

(3)"عن عبد الله بن وهب قال :كنا عند مالک فدخل رجل فقال :يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى ،كيف استوى؟ فأطرق مالک فاخذته الرحضاء،ثم رفع رأسه ، فقال :الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال كيف ، وكيف عنه مرفوع ،وما أراک إلا صاحب بدعة أخرجوه".([172])

مذکورہ تینوں روایات میں ایک ہی مضمون مختلف الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ امام مالکؒ سے ایک سائل نے "استوی علی العرش" سے متعلق سوال کیا ہے اور حضرت نے ناگواری کا اظہار کرکے اس کا جواب دیا ہے اور پھر سائل کو مجلس سے نکالا بھی ہے۔امام بیہقیؒ کی روایت میں :"الاستواءغير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة" .کے الفاظ ہیں ۔دوسری روایت یعنی امام لالکائی کی روایت میں"الكيف غيرمعقول والاستواء منه غير مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة"۔کے الفاظ ہیں جبکہ عبد اللہ بن وھب کی روایت میں"الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع۔کے الفاظ مذکور ہیں ۔([173])

---

[172]) فتح الباری : 13/ 607)

[173]) اس مقام کی مناسبت سے یہاں کیفیت کی انتفاء پر چند دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ملاحظہ ہو:

1) قال شهاب الدين القرافي:ومعنى قول مالك"الاستواء غير مجهول" أن عقولنا دلتنا على الاستواء اللائق بالله و جلاله و عظمته وهو الاستيلاء دون الجلوس و نحوه مما لا يكون إلا فى الأجسام.

وقوله "والكيف غير معقول"معناه :أن ذات الله تعالى لا توصف بما وضعت العرب له"كيف"وهو الأحوال المتنقلة و الهيئات الجسمية من التربع و غيره,فلا يعقل ذلك فى حقه تعالى لاستحالته فى جهة الربوبية.

وقوله:"والسوال عنه بدعة":معناه لم تجر العادة في سيرة السلف بالسؤال عن هذه الأمور الثيرة للأهواء الفاسدة فهو بدعة.

2)قال العلامة محمد بن سلامة الأنصاري التونسي (قال الإمام مالك رحمه الله لمن سأله عن آية الاستواء:

مذکورہ روایات امام مالکؒ سے صحیح سند کے ساتھ نقل ہیں، اور ان کے علاوہ امام مالکؒ سے جو مشہور روایت نقل ہے، کہ "الاستواء معلوم والکیف مجھول" الخ تو یہ صحیح سند کے ساتھ ثابت نہیں ہے، لہٰذا ہمارے لئے وہ روایات قابل حجت اور دلیل ہونگی جو صحیح سند کے ساتھ ثابت ہوں۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اور امام بیہقیؒ نے کتاب الاسماء والصفات میں ان سابقہ روایات کی تائید کی ہے اور "الاستواء معلوم والکیف مجھول الخ" والی روایت کی کوئی تائید نہیں کی ہے۔

روایات کے باب میں حنفیہ کے ہاں دو طریقے ہیں ایک طریقہ ترجیح کا، اور دوسرا تطبیق کا۔ جب ہم نے روایات پر نظر ڈالی تو سابقہ روایات کی سند صحیح تھی، لہذا ان کو تسلیم کیا، اور "الاستواء معلوم والکیف مجھول الخ" والی روایت سنداً درست نہیں تھی، لہذا اس کو ترک کر دیا۔

دوسرا طریقہ تطبیق کا ہے یعنی مشہور روایت میں ایسی مناسب تاویل کی جائے کہ پہلی والی روایات کے موافق ہو جائے۔ وہ اس طرح کہ امام مالکؒ کے قول ''والکیف مجھول'' میں مجھول اپنے معنی میں نہیں ہے بلکہ منفی کے معنی میں ہے، جیسا کہ عرب لوگ کہتے ہیں کہ زید عمرو سے مجہول النسب ہے، اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ زید کا نسب عمرو سے منفی ہے۔ لہذا مجہول جب منفی کے معنی میں ہوا، تو سلف کے قول کے مطابق ہوا۔

"الاستواء معلوم"أي:معلوم محامله فی اللسان.

"والکیف غیر معقول" أي:وما یؤدي إلیه الظاهر من الکیف غیر معقول,لأنه مستحیل.

"والسوال عن هذا بدعة" أي:والسؤال عن تعیین أحد المحامل فی اللفظ المتشابه بدعة,فمشی في ذلك علی طریق جمهور السلف).

3)قال الإمام القاضی أبومحمد عبد الوهاب بن علی بن نصر البغدادی المالکی :(واعلم أن الوصف له تعالی بالاستواء اتباع للنص، وتسلیم للشرع، وتصدیق لماوصف نفسه تعالی به، ولا یجوز أن یُثبت له کیفیة لان الشرع لم یرد بذلک ، ولا أخبر النبیﷺفیه بشئ، ولاسألته الصحابة عنه، ولأن ذلک یرجع إلی التنقل والتحول وإشغال الحیز والافتقار إلی الأماکن، وذلک یؤول إلی التجسیم ، وإلی قِدم الأجسام ، وهذاکفر عند کافة أهل الاسلام. وقد أجمل مالک رحمه الله الجواب عن سؤال من سأله :"الرحمن علی العرش استوی"کیف استوی؟فقال :الاستواءمنه غیر مجهول،والکیف منه غیر معقول، والسوال عن هذا بدعة، ثم أمر بإخراج السائل).(الإرتواء:49,48,45)

یا کیفیت کو حقیقت کے معنی میں لیا جائے۔ اور اس طرح کلام عرب میں شائع اور مشہور ہے، جیسا کہ شاعر کا شعر ہے :

كيفية المرءليس المرء يدركها فكيف يدرک كنه الخالق الأزلی([174])

یعنی جب ایک آدمی دوسرے آدمی کی حقیقت تک ادراک نہیں کر سکتا تو اللہ تعالیٰ جو خالق ازلی ہے اس کی حقیقت اور کنہ کا ادراک کس طرح کر سکے گا۔ اس شعر میں کیفیت کو حقیقت کے معنی میں لیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ علامہ ابن خلدونؒ نے بھی مقدمہ ابن خلدون میں کیفیت کو حقیقت کے معنی میں لیا ہے فرماتے ہیں:وکیفیته حقیقته۔(486)

لہذا جب کیفیت حقیقت کے معنی میں آتا ہے تو اب امام مالکؒ کے قول کی اس طرح تاویل اگر کی جائے کہ اللہ تعالیٰ کے استوی کی ایک حقیقت ہے لیکن ہم پر مجہول ہے، تو یہ بات بھی درست ہے۔

اسی طرح ''الاستواء معلوم'' میں معلوم سے یا تو معلوم الورود مراد ہے یا معلوم المعنی۔اگر اول مراد ہو یعنی معلوم الورود فی القرآن تو یہ معنی بھی درست ہے اس لئے کہ امام مالکؒ در حقیقت اس سائل کو سمجھا رہے تھے کہ یہ (استوی) تو قرآن میں سات مقامات میں وارد ہے۔

اور اگر دوسرا مطلب لیا جائے کہ "معلوم" سے معلوم المعنی مراد ہے تو پھر اس میں دو حیثیتیں ہیں، اول یہ کہ استوی کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف نہ کی جائے، اور صرف استوی کا معنی کیا جائے تو وہ لغت میں مشہور ہے۔ اور یا اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت کی جائے لیکن پھر اس میں تحقیق کی جائے کہ استوی تقریباً 30 معانی میں آتا

---

[174])اس سے کچھ ملتے جلتے الفاظ" روض الأخيار المنتخب "میں بھی نقل ہیں، جو حضرت علیؓ کی طرف منسوب ہیں :قال علي رضي الله عنه:

كيفية المرء ليس المرء يدركها ... فكيف كيفية الجبار ذي القدم

هو الذي أنشأ الأشياء مبتدعا ... فكيف يدركه مستحدث النّسم

(روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار لمحمد بن قاسم بن يعقوب الأماسي الحنفي ص: 15)

ہے ان میں ایک معنی جلوس ہے (جو کہ جسم کا خاصہ ہے) اور ایک معنی استولیٰ ہے۔ تو امام مالکؒ اصل میں سائل کو سمجھا رہے ہیں کہ استوی کا معنی معلوم ہے اور وہ استولیٰ ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين ۔

دسواں محاضرہ

مباحث

شرح العقیدۃ الطحاویۃ لابن لعز کا ایک تحقیقی جائزہ

شرح العقیدۃ الطحاویۃ لابن ابی العز رحمہ اللہ پر ایک تحقیقی نظر

امام ابو جعفر طحاوی رحمہ اللہ نے "العقیدۃ الطحاویۃ" کے نام سے دین اسلام کے اہم اور بنیادی عقائد پر مشتمل ایک رسالہ لکھا ہے جو صدیوں سے بڑا مقبول اور متداول رہا ہے، بیسیوں علماء نے مختلف زبانوں میں اس پر شروحات لکھی ہیں، من جملہ ان شروحات میں سے آٹھویں صدی ہجری کے مشہور (حنفی) عالم ابن ابی العزؒ نے بھی اس کی شرح لکھی جو "شرح العقیدۃ الطحاویۃ" کے نام سے معروف ہے، یہ شرح کافی شہرت اختیار کر گئی، گویا کہ اہل سنت کی مستند کتاب سمجھی جانے لگی، یہاں تک کہ بعض مدارس میں داخل نصاب بھی رہی ۔لیکن اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے ہمارے مرشد شیخ الحدیث مولانا محمد سجاد الحجابی صاحب دامت برکاتھم کو کہ انہوں نے اس شرح میں بعض ایسے عقائد اور نظریات کی نشاندہی کی جو اہل سنت سے ہٹ کر ہیں۔ حضرت کا یہ مضمون کافی اہمیت کا حامل ہے اہل علم حضرات کے فائدے کے لیے یہاں بعینہ نقل کیا جاتا ہے ۔واضح رہے کہ اس مضمون میں بعض تمہیدی باتیں تھیں جو دوسرے محاضرے میں تفصیل سے گزر چکی ہیں، لہذا اس کو حذف کر کے اصل مضمون کو شروع کیا گیا ہے۔(مرتب)

امام ابو جعفر طحاوی رحمہ اللہ (مولود 239ھ متوفی 321ھ)([175]) نے اہل سنت والجماعۃ کے عقائد پر مشتمل ایک رسالہ تصنیف فرمایا جو ہمارے علمی حلقوں میں "العقیدۃ الطحاویۃ" کے نام سے

---

[175])مصنف کا مختصر تعارف:

الامام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ بن سلمۃ بن عبد الملک الأزدی الحَجری المصری الطحاوی، آپؒ راجح قول کے مطابق ۲۳۹ھ میں پیدا ہوئے۔ آپؒ والد کی طرف سے قحطانی اور والدہ کی طرف سے عدنانی ہیں۔ والدہ ماجدہ اصحاب شوافع میں سے امام مزنیؒ کی بہن تھیں، اور قبیلہ مزینہ سے تعلق رکھتی تھیں۔

امام طحاویؒ کا گھرانہ علمی گھرانہ تھا، آپ کے والد محترم بڑے صاحب علم و بصیرت تھے، اور آپ کے ماموں امام مزنیؒ اصحاب شوافع میں سے بڑے فقیہ تھے۔ حفظ کی تکمیل آبوزکریا یحی بن محمد عمروسی سے کی، اس کے بعد فقہ اور احادیث اپنے ماموں امام مزنیؒ سے حاصل کیں۔

بیس سال تک آپ امام شافعیؒ کے مذہب پر رہیں پھر اس کو چھوڑ کر مذہب حنفی کو اختیار کیا۔ مذہب حنفی کی طرف تحول کے کئی وجوہات علماء نے بیان کیے ہیں، تفصیل مطولات میں دیکھ سکتے ہیں۔

مشہور و معروف ہے۔ یہ رسالہ صفحات کے حوالے سے تو مختصر ہے لیکن فوائد کے اعتبار سے ایک خزانہ، گویا امام طحاوی کا یہ رسالہ "بقامت کمتر اور بقیمت بہتر" کا مصداق ہے، محدث عصر حضرت مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ اسے بہت پسند فرماتے تھے۔ حضرت بنوری رحمہ اللہ اپنے استاذ امام کشمیری رحمہ اللہ کے متعلق تحریر فرماتے ہیں۔

"ہمارے شیخ محدث امام العصر انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ" العقيدة الطحاوية "کو حنفیہ کے تمام کتب عقائد پر ترجیح دیتے تھے یہاں تک کہ "الفقه الأكبر "پر بھی فوقیت دیتے تھے" (ملاحظہ شیخ محمود بطرازی الفرغانی کی العظم الحاوی لعقیدۃ الطحاوی "کا مقدمہ جو حضرت بنوری کے قلم سے ہے یہ منظوم رسالہ دارالتحقیق علامہ بنوری ٹاؤن کے کتب خانے میں راقم کی نظر سے گزرا ہے)

یہی وجہ ہے کہ ہر دور کے علماء نے اس رسالے کو منظورِ نظر رکھا اور متنوع جہات سے اس کی خدمت کی، اجلّہ علماء محققین نے اس کی شروحات لکھیں۔

علماء کے ہاں امام طحاویؒ کا مقام:

قال ابن عبد البر : كان من أعلم الناس بسير الكوفيين وأخبارهم وفقههم۔ یعنی کوفیین کے سیر اور ان کے اخبار و فقہ کو زیادہ جاننے والے تھے۔

قال الامام الذهبی فی "السير" :الامام العلامة ، الحافظ الكبير ، محدث الديار المصرية ، ... ثم قال :ومن نظر فی تواليف هذا الامام علم محله من العلم ، وسعة معارفه۔ یعنی جو بھی امام طحاویؒ کی تصنیفات دیکھے گا تو اس شخصیت کا علم اور وسعت معرفت جان لے گا۔

قال البدر العينی فی "نخبة الافكار ":أما الطحاوی ، فإنه مجمع عليه فی ثقته و ديانته و أمامته ، وفضيلته التامة ، ويده الطولىٰ فی الحديث و علله و ناسخه و منسوخه....ولقد أثنى عليه السلف و الخلف۔ ہر چہ امام طحاوی ہیں، تو اس کی ثقہ ہونے، اس کی دیانت و امانت، کامل فضیلت اور حدیث کے علل اور اس کے ناسخ و منسوخ میں مہارت پر لوگوں کا اتفاق ہے، اور تمام سلف و خلف نے ان کی تعریف کی ہے۔

آپؒ کی وفات ۳۲۱ھ میں ہوئی۔

ان میں آج کل متداول شرح ابن ابی العز حنفی رحمہ اللہ([176]) کی شرح ہے، پاکستان بلکہ دنیائے عرب کے بیشتر مطابع نے اسے چھاپا ہے، راقم ان سطور میں " العقیدۃ الطحاویۃ "اور اسکے مؤلف کے متعلق کچھ عرض کرے گا۔

---

[176])ابن ابی العز کے مختصر حالات:

ابن ابی العزؒ کا پورا نام: صدر الدین علی بن علاء الدین علی بن شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن شرف الدین ابی البرکات محمد بن شیخ عز الدین ابی العز صالح بن ابی العز بن وہیب الازرعی الدمشقی ہے، اور ابن ابی العز کے نام سے مشہور ہیں۔

آپ کی ولادت ووفات: پیدائش ۲۲ ذوالحجہ ۷۳۱ھ اور وفات: ذوالقعدۃ ۷۹۲ھ میں ہوئی۔

ابن ابی العز ۷۴۹ھ میں مدرسہ قیمازیہ میں مدرس رہے۔ سنہ ۷۷۷ھ میں مدرسہ رکنیہ میں، اور سنہ ۷۸۴ھ میں مدرسہ عزیہ بزانیہ اور مدرسہ جوہریہ میں تدریس کی خدمات انجام دیں۔ اور یہ سارے احناف کے مدارس تھے۔ اس کے علاوہ سنہ ۷۷۶ھ کے اخیر میں حنفیہ کے قاضی بھی رہے ہیں۔

کیا ابن العز حنفی تھے، یا مذہب سے برگشتہ ہو گئے تھے؟

سلفی حضرات کا کہنا ہے کہ ابن العز حنفی تھے اور اس کی دلیل میں مندرجہ ذیل امور پیش کرتے ہیں:

۱۔ ابن ابی العز کی پیدائش اور نشو ونما حنفی خاندان میں ہوئی۔

۲۔ ابن ابی العز نے ایسے مدارس میں درس دیا جو کہ حنفیہ کے مدارس تھے۔

۳۔ انہوں نے فقہ حنفی کی معتمد کتاب ابو بکر المرغینانی کی "الهداية" پر " التنبيه على مشكلات الهداية" نامی کتاب لکھی۔

۴۔ حنفیہ کی قضاء کے عہدے پر فائز رہے۔

۵۔ علماء نے ان کی نسبت حنفیہ کی طرف کی ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر "الدرر الكامنة" میں لکھتے ہیں: "على بن على بن محمد بن أبى العز الحنفى قاضى القضاة بدمشق"۔ اس کے علاوہ علامہ سخاوی نے بھی لکھا ہے: "وفى ذى القعدة العلامة الصدر على ابن العلاء على ابن محمد ابن محمد بن أبى العز الدمشقى قاضيها الحنفى"۔

جواب:

۱۔ ابن ابی العز کی پیدائش حنفی خاندان میں ہوئی اور ان کے خاندان کے حنفی المسلک ہونے کی وجہ سے وہ بھی ابتداء حنفی تھے، البتہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں علامہ ابن تیمیہؒ کی آراء اور ان کی تصانیف سے متاثر ہو کر حنفی نہیں رہے تھے، اور یہی ان کی کتب خصوصا شرح العقیدۃ الطحاویۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ابن تیمیہؒ سے صفحات در صفحات نقل کئے ہیں؛ لیکن نسبت ان کی طرف نہیں کی۔

۲۔ مدارس حنفیہ میں ان کی تدریس کا سبب وراثت تھی، یہ مدارس ان کے خاندان کے علماء کی ماتحتی میں چلتے تھے، چنانچہ والد کی جگہ تدریس و خطابت کا عہدہ ان کے لیے اُس وقت طے کیا جاچکا تھا جبکہ ان میں اس کام کی اہلیت بھی نہیں تھی۔ تاریخ قاضی ابن شہبہ میں ابن ابی العز کے والد کے حالات میں لکھا ہے:"توفی فی جمادی الآخرة ، و دفن بالسّفح ، و جُعلت الخطابة و التدریس باسم ولده صدر الدین علی الی حین تأهله"۔

۳۔ منصب قضاء پر ان کے تقرر کی ایک وجہ تو وراثت ہی تھی۔ ان کے چچازاد بھائی قاضی نجم الدین جب دمشق آئے تو انہوں نے حتی الامکان کوشش کی کہ ابن ابی العز اُن کی جگہ پر مصر کے قاضی مقرر کیے جائیں۔ گویا ان کا قاضی بننا ان کے چچازاد بھائی کی کوششوں کا نتیجہ تھا۔

۴۔ الدرر الکامنۃ میں مذہب حنفی کی طرف ان کی نسبت کا مدار اس کتاب کے جملہ مخطوطات میں سے صرف ایک ہی مخطوطے پر ہے، جو بظاہر غیر معتبر ہے، اس میں زیادتیاں ہیں جو دیگر نسخوں میں نہیں۔ جیسا کہ الدرر الکامنۃ کے محقق سالم الکونکوی الالمانی نے مقدمہ میں اس بات کی تصریح کی ہے:"نسخة حدیثة العهد مکتوبة بالمدینة الطیبة....وقد وجدت فیها زیادات مفیدة"۔

خلاصہ یہ کہ ابن ابی العز نسبتاً حنفی، اور حقیقتاً تیمی ولامذہبی ہیں؛ اسی لیے احناف نے تراجم کی کتابوں میں ان کا ذکر نہیں کیا۔

سلفی حضرات کے ابن ابی العز کے حنفی ہونے پر زور لگانے کی وجہ یہ ہے کہ ابن ابی العز کی شرح ان کے مقتدی ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے عقائد سے بھری پڑی ہے۔ تقریباً ۱۸۰ مقامات پر ابن ابی العز نے ان حضرات کی کتب سے عبارات نقل کی ہیں، حتی کہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اس کتاب کو ابن تیمیہؒ ہی کی شرح قرار دی جانی چاہیے۔ اور اس کتاب کو جو اہمیت و شہرت حاصل ہوئی ہے وہ ابن تیمیہؒ کے کلام کی وجہ سے ہے۔

سلفی حضرات ابن ابی العز کو حنفی ثابت کرکے گویا کہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے عقائد کو حنفیت اور اہل سنت کا جامہ پہنا کر پیش کرنا چاہتے ہیں۔ عجیب بات تو یہ ہے کہ پوری شرح میں ابن ابی العز نے کہیں بھی ان دونوں حضرات کا نام تک نہیں لیا ہے۔

۵۔ رہی بات ان کی تالیفات کی، تو اس میں مذہب حنفی کی تائید کے بجائے اس پر رد ہے، اس لیے ایسے شخص کو حنفی نہیں کہا جاسکتا۔ دوسری بات یہ کہ حنفی اس کو کہا جاتا ہے جو کسی طرح مذہب حنفی کی خدمت و نصرت کرے، مذہب کی اصولوں کی تابعداری کرے، اور ابن ابی العز میں ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی، بلکہ ان کی تصانیف سے ایسا لگتا ہے کہ ان کی تمام تر کوششیں مذہبِ حنفی کی مخالفت میں لگی ہوئی ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ ابن ابی العز اس حیثیت سے حنفی ہیں کہ وہ حنفی خاندان میں پیدا ہوئے اور ابتدائی تعلیم مشائخ حنفیہ سے حاصل کی ، لیکن ان کی آراء، عقائد اور تصانیف کے لحاظ سے ان کو حنفی کہنا مشکل ہے، اس لیے کہ اس میں مذہب کے اصولوں سے مخالفت ملتی ہے، حتی کہ ان کے زمانے میں علمائے حنفیہ ہی نہیں بلکہ مذاہب اربعہ کے علماء نے ان پر بعض مسائل میں انکار فرمایا اور تعزیراً اس جیل بھیجا گیا۔ لہذا اگرچہ وہ خاندانی لحاظ سے اور ابتداء حنفی تھے، لیکن ان کے قول کو معتمد علیہ نہیں سمجھا جاسکتا اور ان کے اقوال مذہب کی نمائندگی نہیں کرسکتے، اگر ان کے اقوال جمہور علماء کے موافق ہوں تو مقبول ورنہ نہیں۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: العصیدۃ السماویۃ لفضیلۃ الشیخ المفتی رضاء الحق حفظہ اللہ ورعاہ)۔

ان سطور کی تحریر کا باعث یہ بنا کہ ہر مجلس میں اس شرح کے متعلق حمد و ثناء کے کلمات سامنے آئے چنانچہ اس کو عقائد اہل السنۃ کا ترجمان ٹھہرایا جانے لگا، اور یہ بات تواتر سے کہی جانے لگی کہ اس شرح میں جو عقائد درج ہے، وہ تمام مسلمانوں کے مسلمہ عقائد ہیں۔

یہ باتیں بظاہر تو بہت بھلی معلوم ہوتی ہے لیکن واقع سے کوئی جوڑ نہیں رکھتی تھیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شرح میں بہت سے ایسے عقائد ہیں کہ جو جمہور اہل السنۃ سے (الاشاعرۃ والماتریدیہ) کے مسلمہ اور اجماعی عقائد کے خلاف ہیں۔

اسی طرح اس کے مؤلف ابن ابی العز رحمہ اللہ کی جلالت اپنی جگہ، لیکن ان کے ایسے اعتقادی اور فروعی تفردات ہیں جو جمہور سے یکسر مخالف ہیں۔ ان کے معاصرین علماء نے ان پر کڑی تنقیدیں کی ہیں۔

چند فروعی تفردات

ابن ابی العز رحمہ اللہ کی ولادت 731ھ میں اور وفات 792ھ میں ہوئی، ان کے کچھ اصولی اور اعتقادی تفردات تو ہم آگے مختصراً عرض کریں گے، پہلے ان کے فروع میں بعض ان خیالات کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں جو مذاہب اربعہ متبوعہ کے یکسر مخالف ہیں۔ ابن ابی العز الحنفی رحمہ اللہ کی جملہ تصنیفات و تالیفات (جن کی تعداد بمشکل پانچ تک ہے) آپ اٹھا کر دیکھیں تو ہماری بات آپ خود محسوس کریں گے۔

ابن ابی العزؒ "حنفی" مشہور ہیں لیکن ان کی کتاب "التنبیہ علی مشکلات الھدایۃ" دراصل ہدایہ کے مضامین پر تفصیلی رد ہے۔ حنفی محقق علماء نے اس کا باقاعدہ تفصیلی جواب دیا ہے، حافظ قاسم بن قطلوبغا جو محدث، فقیہ اور اپنے دور کے مایۂ ناز محقق اور متکلم، حافظ ابن الحجر العسقلانی اور امام ابن الہمام کے شاگرد ہیں۔ انہوں نے ابن ابی العز کی کتاب کا مستقل جواب لکھا ہے، جس میں ان کے اعتراضات کے جواب دیے ہیں جو "أجوبة عن اعترضات ابن أبی العز" کے نام سے معروف ہے۔ (دیکھئے ڈاکٹر عبد الستار ابو غدۃ کے قلم سے مقدمہ "تحریر الأقوال لابن قطلوبغا"، صفحہ 11 اور مقدمہ" التصحیح و الترجیح لابن

قطلوبغا" صفحہ 59 جو شیخ ضیاء یونس کے قلم سے ہے، اول الذکر کتاب دار البشائر اور دوسری دفعہ دار الکتب العلمیہ بیروت سے چھپی ہے)

خود امام ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں بعض قابلِ اعتناء اعتراضات کے جوابات ذکر فرمائے ہیں (فتح القدیر 1/18، 17 اور 4/14 اور 4/239 دار الفکر بیروت)

ابن ابی العز رحمہ اللہ کا نظریہ تقلید بھی مذاہب اربعہ متبوعہ سے کئی مواضع پر متصادم ہے، ملا معین سندھی نے جب "دراسات اللبیب "(صفحہ 149) پر ابن ابی العز کے اس قول سے اپنے لئے استدلال کیا۔ "کسی واحد معین امام کی تقلید کو لازم قرار دینے والا جاہل اور گمراہ ہے تو علماء حق نے اس پر مدلل تنقید کی، چنانچہ محدث کبیر عبد اللطیف سندھی نے "ذب ذبابات الدراسات" (1/131) میں ابن ابی العز اور معین سندھی کا مدلل جواب دیا اہل علم حضرات اس کا ضرور مطالعہ فرمائیں۔ (ملا معین سندھی (متوفی 1161ھ) نے " دراسات اللبیب "نامی کتاب لکھی ہے ملا معین سندھی بعض متضاد نظریوں کے حامل تھے بلکہ تقریباً شیعوں کے نظریے کے حامل تھے، اسی دور کے عالم بے بدل محدث فقیہ ملا عبد اللطیف سندھی (متوفی 1189ھ، اور ہاشم ٹھٹھوی سندھی کے فرزند ارجمند ہیں) نے معین سندھی کی کتاب پر بہترین تنقید لکھی اور اس کا مدلل جواب دیا۔ جو دو ضخیم جلدوں میں محدث عصر علامہ عبد الرشید نعمانی رحمہ اللہ کی تحقیق سے 1959ء میں شائع ہوئی کتاب کا نام" ذب ذبابات الدراسات عن المذاهب الأربعة المتناسبات" ہے۔ مولانا نعمانی رحمہ اللہ نے "دراسات اللبیب "کو بھی تحقیقی حواشی کے ساتھ سندھ ادبی بورڈ سے 1957 میں طبع کرایا)۔

علامہ عبد اللطیف سندھی ابن ابی العزؒ کی عبارت کا جواب دینے کے بعد فرماتے ہیں "على أن افراط ابن أبى العز فى مخالفة المذاهب من الأمور المعلومة عند علماء الفرق الأربعة فلا يلتفت الى قوله هذا" (دیکھیں: ذب ذبابات الدراسات 1/432)

ترجمہ: علاوہ ازیں ابن ابی العز کی مذاھب اربعہ کی مخالفت امور معلومہ میں سے ہے جو مذاہب اربعہ کے علماء پر مخفی نہیں لہذا ابن ابی العز کے اس قول کی طرف قطعاً التفات نہیں کیا جائے گا۔

قارئین! اس عبارت کو انصاف سے پڑھیں اور پھر بتائیں کہ کیا ابن ابی العز کو جمہور اہل السنۃ کے عقائد (خاص کر حنفیہ) کا امام اور پیشوا بنانا درست ہے؟

علامہ عبد اللطیف سندھی کا کہنا ہے کہ ابن ابی العز تو خود یہ لکھتے ہیں کہ معین امام کی تقلید تو جائز نہیں مگر دوسری طرف اپنی ہی رائے کو درست کہہ کر لوگوں سے اپنی تقلید کرانا چاہتے ہیں۔

چنانچہ علامہ عبد اللطیف سندھی لکھتے ہیں:

"ومن العجب انه قد يتكلم ابن أبى العز فى حاشيته على الهداية فى بعض المواضع فيقول الصواب او الحق الذى يجب اتباعه هو الذى سمحت به دون ماذكره غيرى" (دیکھیں ذب ذبابات الدراسات 1/432)

ترجمہ: اور قابل تعجب امر یہ ہے کہ اپنے حاشیہ ہدایہ کے بعض مقامات میں ابن ابی العزؒ نے لکھا ہے، صحیح اور حق صرف وہی ہے جس کو میں نے تحریر کیا اور میرے سوا جنہوں نے جو کچھ ذکر کیا وہ حق نہیں ہے۔

دیکھئے ابن ابی العز رحمہ اللہ اپنی رائے پر کس طرح مصر ہیں اور ائمہ میں سے امام معین کی تقلید کو گمراہی کہہ رہے ہیں۔

اعتقادی تفردات

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ ان کے احوال میں لکھتے ہیں کہ جب ابن ابی العز نے عصمۃ الأنبیاء کا مسئلہ چھیڑا تو دیار مصر کے علماء خاص کر حنفی علماء نے ان پر رد کیا۔ (انباء الغمر فى أبناء العمر للحافظ ابن حجر: 2/96، طبع دار الکتب العلمیۃ، 1406ھ)

حافظ ابن حجر نے ایک صفحہ آگے لکھا ہے کہ حنابلہ میں علامہ زین الدین ابن رجب اور علامہ تقی الدین ابن مفلح اور ان کے بھائی نے ابن ابی العز پر تنقید کی ہے۔ (انباء الغمر فى أبناء العمر للحافظ ابن حجر: 2/97)

ملا علی قاری کی تنقید

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے تو "شرح الفقه الأكبر" میں متعدد جگہوں پر ابن ابی العز پر تنقید کی ہے۔ چنانچہ ملا علی قاری ایک جگہ پر لکھتے ہیں:"الحاصل ان الشارح (ابن ابی العز)يقول :بعلو المكان مع نفی التشبيه ،وتبع طائفة من أهل البدعة"(دیکھیں منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر لملا علی قاری:صفحہ:334 تحقیق الشیخ وھبی سلیمان غاوجی،ناشر دارالبشائر الاسلامیہ،بیروت)

"خلاصہ یہ کہ ابن ابی العز شارح "العقيدة الطحاوية" اللہ تعالیٰ کی نفی تشبیہ کے ساتھ علو مکان کے قائل ہیں (جو مجسمہ و مشبہہ کا عقیدہ ہے) اور ابن ابی العز نے اس قول میں اہل بدعت کے ایک گروہ کی اتباع کی ہے"۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ کی عبارت کو پڑھیں کہ کتنے سخت الفاظ میں ابن ابی العز پر رد فرمایا ہے، یہاں تک کہ تصریح فرمادی کہ انہوں نے اس عقیدے کو اہل بدعت سے لیا ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ کی اہل بدعت سے یہاں حشویہ اور مشبہہ مراد ہیں۔

ایک دوسری جگہ ملا علی قاری رحمہ اللہ ابن ابی العز کی صنیع پر تعجب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:"و من الغريب أنه استدل على مذهبه الباطل برفع الأيدى فى الدعاء إلى السماء"(دیکھیں: منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر لملا علی قاری:صفحہ 335 تحقیق الشیخ وھبی سلیمان غاوجی،ناشر دارالبشائر الاسلامیہ،بیروت)

ترجمہ:"اور نہایت عجیب بات ہے کہ ابن ابی العز نے اپنے باطل عقیدے کے اثبات میں یہ دلیل پیش کی ہے کہ ہم آسمان کی طرف بوقت دعا ہاتھ اٹھاتے ہیں"۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ کی یہ عبارت نہایت واضح ہے انہوں نے صاف صاف فرمایا ہے کہ ابن ابی العز کا یہ عقیدہ بالکل باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر آسمان میں ہیں،(نعوذ باللہ) اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلمہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے فوقیتِ معنوی اور علوی معنوی ثابت ہے، اور اسی پر اجماع ہے۔ تمام علماء اور متکلمین اسلام کی

کتابیں اس سے بھری پڑی ہیں جبکہ شارح عقیدہ طحاویہ اللہ تعالی کے لئے فوقیت حسی کے اثبات پر تُلے ہوئے ہیں، یہ بات بھی یادرہے کہ اس عقیدے کا اثبات معمولی قضیہ نہیں بلکہ علو مکانی کا عقیدہ فرقۂ حشویہ کا عقیدہ ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں علو حسی کا رد اور علو معنوی کا اثبات کرتے ہوئے لکھا ہے:"لأن وصفه بالعلو من جهة المعنى ،والمستحيل كون ذلك من جهة الحس"(فتح الباری:6/136)

"یعنی اللہ تعالیٰ علو معنوی کے ساتھ متصف ہیں اور علو حسی تو اللہ تعالیٰ کے لئے محال ہے۔

ان عبارتوں سے یہی واضح ہو رہا ہے کہ ابن ابی العز کے عقائد اہل السنۃ والجماعۃ کے مطابق نہیں ہیں۔

ملا علی قاری نے صرف یہی نہیں بلکہ متعدد جگہوں پر ابن ابی العز کے غلط عقائد کو واضح کیا ہے، چنانچہ ص: 250 پر لکھتے ہیں:

"و لقد اخطا شارح عقيدة الطحاوى فى هذه المسألة حيث قال:فهل يعقل رؤية بلا مقابلة و فيه دليل على علوه على خلقه "انتهى،كأنه قائل بالجهة العلوية لربه و مذهب أهل السنة والجماعة أنه سبحانه لا يرى فى جهة (منح الروض الأزهر:250)

ترجمہ:شارح عقیدۃ الطحاوی (ابن ابی العز) نے یہاں غلطی کی ہے جو یہ کہا ہے، کیا رؤیت باری تعالیٰ بغیر مقابلہ کے تصور کی جاسکتی ہے؟ اور اس میں اللہ تعالیٰ کی اپنی مخلوق پر علوِ مکانی کی دلیل ہے "(ملا علی قاری فرماتے ہیں) گویا شارح اللہ تعالیٰ کے لئے جہت علویہ حسیہ کے قائل ہیں۔(جو حشویہ اور مبتدعہ کا مذہب ہے) حالانکہ اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت بلا جہت ہو گی۔" کیونکہ جہت جسم و مکان کے لوازم میں سے ہے، اور اللہ تعالیٰ جسم اور اس کے لوازم سے پاک ہے۔

غور کیجئے! کتنی سخت تنقید فرمائی ہے، ظاہر ہے ابن ابی العز نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق پر قیاس کیا، اسی وجہ سے تو کہا ہے کہ رؤیت بلا مقابلہ ناممکن ہے، در حقیقت رؤیت بلا مقابلہ کے ناممکن ہونے کا قاعدہ مخلوق کے ساتھ خاص ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے بری ہیں۔

شرح فقہ اکبر کے ان حوالوں کے علاوہ بھی ملا علی قاری نے ابن ابی العز کے اعتقادات پر اعتراضات تحریر کیے ہیں، جس سے یہ امر روزِ روشن کی طرح واضح ہوتا ہے کہ ابن ابی العز کی شرح قطعاً قابل اعتماد نہیں۔
اہل السنۃ کے مسلّم امام ملا علی قاری کے محققانہ تجزیہ کو آپ نے ملاحظہ کیا۔ اگر آپ اس تجزیہ سے غمض نظر کرتے ہوئے خود شرح عقیدہ طحاویہ پڑھیں تو آپ کو وہاں اہل السنۃ والجماعۃ کے عقائد سے یکسر مخالف عقائد ملیں گے۔

یہ تمام مسلمانوں کا اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اور حدوث سے پاک ہے جو ذات قدیم ہو اس کی طرف قدیم ہی کی نسبت ہو گی اور صفات قدیمہ ہی سے وہ متصف ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ تمام مسلمان اللہ تعالیٰ کی صفات کو قدیم ہی مانتے ہیں اور حوادث کی نسبت سے اللہ تعالیٰ کو پاک اور منزہ رکھتے ہیں بلکہ صفت "کلام اللہ" کے قدیم ہونے پر امام احمد رحمہ اللہ کے زمانے میں معتزلہ سے باقاعدہ مناظروں کے بازار گرم رہے ہیں۔
لیکن صد افسوس کے ساتھ لکھنا پڑ رہا ہے کہ ابن ابی العز نے شرح الطحاویہ میں جابجا حوادث کی نسبت اللہ کی طرف کی ہے، "شرح العقيدة الطحاوية" کے صفحہ 177 پر ابن ابی العز لکھتے ہیں:

فاذا قالوا لنا:فهذا يلزم ان تكون الحوادث قامت به قلنا:هذا القول مجمل ومن أنكر قيام الحوادث بهذا المعنى به تعالىٰ من الائمة؟ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلک ونصوص الائمة أيضاً مع صريح العقل"

(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز:177 قدیمی کتب خانہ کراچی)

ترجمہ: جب وہ ہمیں کہتے ہیں کہ اس سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ قیام حوادث لازم آرہا ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ یہ قول مجمل ہے، اور ائمہ میں سے کس نے اس معنی میں قیام حوادث کا انکار نہیں کیا ہے؟ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ قیام حوادث کے اثبات کو قرآن و سنت اور نصوص ائمہ متضمن اور شامل ہے۔ جبکہ عقل صریح بھی ہے۔

ابن ابی العز رحمہ اللہ ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"ولما كان تسلسل الحوادث فی المستقبل لایمنع أن یکون الرب سبحانه هو الآخر الذی لیس بعده شیء ،فکذا تسلسل الحوادث فی الماضی لایمنع أن یکون سبحانه تعالیٰ هو الأول الذی لیس قبله شیء"(شرح العقیدة الطحاویة لابن أبی العز:ص129)

جب اللہ تعالیٰ کے ساتھ مستقبل میں تسلسل حوادث کا قیام اسے منع نہیں کر رہا کہ اللہ تعالیٰ آخر ہے جس کے بعد کوئی شئ نہیں ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ ماضی میں تسلسل حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کے اول، جس سے پہلے کوئی شئ نہیں ہے، ہونے کے لئے مانع نہیں۔

قارئین ہی بتائیں!!

کیا اللہ تعالیٰ کے قدیم ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ہو سکتا ہے؟ پھر اہلِ السنۃ والجماعۃ اور کرّامیہ و مجسمہ اور اہل بدعت کے درمیان کونسا عقیدہ فارق ہو گا؟ ابن ابی العز کی یہی باتیں قدم عالم بالنوع کے باطل عقیدے کی اساس ہیں، جس پر تمام علماء اسلام نے رد کیا اور فلاسفہ ہی سے اسلامی فرقوں میں یہ عقیدہ سرایت کر گیا۔ عجیب امر یہ ہے کہ ابن ابی العز مسلسل اس کوشش میں ہے کہ قدم عالم بالنوع کو ثابت کیا جائے، اس مقصد کے لئے انہوں نے صفحہ 132 سے 136 تک پوری ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے۔ حالانکہ قدم عالم بالنوع ہو یا بالافراد دونوں قسمیں بالاجماع حادث ہیں، ابن حزم رحمہ اللہ نے حدوث عالم کے اجماع پر مراتب الاجماع میں تصریح کی ہے۔(دیکھئے:مراتب الاجماع لابن حزم:ص167 دارالکتب العلمیۃ)

ابن ابی العز رحمہ اللہ کی یہ عادت ہے کہ انہوں نے اپنی شرح میں جابجا ماتن رحمہ اللہ سے اختلاف کیا ہے اور امام طحاوی پر رد کیا ہے۔ مثال کے طور پر امام طحاوی عقیدہ طحاویہ کی ابتداء میں فرماتے ہیں۔

"واحد لاشریک له،ولاشئی مثله ،ولاشئی یعجزه،ولا إله یره،قدیم بلا ابتداء--------"

ابن ابی العز نے امام طحاوی کے لفظ "قدیم" پر رد کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ لفظ قرآن وسنت سے ثابت نہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لئے لفظ قدیم کے اطلاق پر علماء کا اجماع ہوا ہے اور اجماع ادلہ شرعیہ میں سے ہے جیسا کہ ملا علی قاری نے شرح الفقہ الاکبر میں اور ابن فورک نے "مقالات الأشعری" میں تصریح کی ہے۔(منح الروض الأزهر لعلی القاری:ص72 مع تعلیق وہبی)

ایک دوسری جگہ امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وتعالیٰ اللہ عن الحدود والغایات والأرکان والاعضاء،ولا تحویه الجهات الست کسائر المبتدعات"(العقیدة الطحاویة 218،ضمن شرح العقیدة لابن أبی العز)

دیکھئے امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے نہ حدود (جمع حد) ثابت ہیں اور نہ چھ جہات میں سے کوئی جہت (بشمول جہت فوق حسی) اور یہی اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے۔

ابن ابی العز مصنف کے اس میں سخت مخالف ہیں اور اللہ تعالیٰ کے لئے جہت فوق کے اثبات میں کئی کئی صفحات لکھے ہیں۔(شرح العقیدة الطحاویة:ص221اور222وغیرہ)

اسی طرح ابن ابی العز، اللہ تعالیٰ کے لئے حد کا اثبات کر رہے ہیں۔ جبکہ امام طحاوی نے صریح الفاظ میں کہا ہے،"تعالیٰ عن الحدود "اس کے علاوہ بھی شارح نے مصنف امام طحاوی رحمہ اللہ کے ساتھ کئی جگہوں پر اختلاف کیا ہے۔

ابن ابی العز رحمہ اللہ بسا اوقات اپنی شرح میں موضوعات اور من گھڑت اشیاء سے استدلال کرتے ہیں۔ انہوں نے شرح کے صفحہ 141 اور صفحہ 172 پر امام عبد العزیز الکنانی اور بشر المریسی المعتزلی کے مناظرہ کا ذکر کیا ہے۔ یہ مناظرہ ابن ابی العز نے "کتاب الحیدہ" سے نقل کیا ہے۔ جو جھوٹے اور گھڑت مضامین پر مشتمل کتاب ہے۔ امام عبد العزیز الکنانی کی طرف اس کتاب کی نسبت ہی غلط ہے۔ چنانچہ امام ذہبی رحمہ اللہ نے میزان الاعتدال میں دو جگہوں پر اس کی تصریح کی ہے، اور فرمایا ہے کہ کتاب الحیدہ کی سند میں محمد بن حسن بن ازھر واضع الحدیث اور جھوٹا راوی ہے۔

ہمارے شیخ محدث بلاد عرب محمد عوامہ حفظہ اللہ" تقریب التهذیب" کے حاشیہ پر راقم ہیں:

عبد العزیز الکنانی صاحب"کتاب الحیدہ":قال الذهبی فی ترجمة عبد العزیز هذا من"المیزان":639/2:لم یصح إسناد کتاب الحیدہ إلیه،فکأنه وضع علیه ثم قال:517/3 فی ترجمة محمد بن حسن بن أزهر الدعا:اتهمه الخطیب بأنه یضع الحدیث قلت:القائل هو الذهبی..هو الذی انفرد بروایة کتاب الحیدة ...یغلب علی ظنی

أنه هو الذى وضع كتاب الحيدة فإنى لاستبعد وقوعها جدا-(ملاحظہ ہو تقریب التھذیب للحافظ ابن حجر الشیخ محمد عوامہ:ص359 طبع دارالرشید موریا، حلب نیز دیکھئے تحریر تقریب التہذیب 2/374 للشیخ شعیب الارنووط والدکتور بشار عواد معروف، طبع مؤسسۃ الرسالۃ نیز امام تاج الدین سبکی نے بھی طبقات الشافعیہ 2/145 پر کتاب الحیدہ کی تغلیط کی ہے)۔

ابن ابی العز کے باطل عقائد میں سے یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام حروف واصوات سے مرکب ہے۔اور یہ بات ہر ذی شعور کو معلوم ہے کہ حروف واصوات حادث کی صفات ہیں چنانچہ جو کلام حروف واصوات سے مرکب ہو جائے وہ حادث ہی کی صفت ہے۔

ملا علی قاری لکھتے ہیں۔

"الدليل على ثبوت كلام الله اجماع الأمة و تواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام بأن اوحى اليهم بيان الأحكام إلا أن كلامه ليس من جنس الحروف والأصوات"-(منح الروض الأزهر:71)

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام جنس حروف واصوات سے مرکب نہیں کیونکہ یہ حادث کی صفات ہیں۔(بعینہ اسی طرح کی تصریح امام اکمل الدین بابرتی نے شرح لعقیدۃ الطحاویۃ:63 پر کی ہے، طبع وزارۃ الاوقاف کویت)

لیکن ابن ابی العز کیا فرماتے ہیں؟ ملاحظہ کیجئے:

"وتاسعها:أنه تعالىٰ لم يزل متكلما اذاشاء ومتى شاء و كيف شاء،وهو يتكلم بصوت يسمع،۔۔۔۔اور آگے لکھتے ہیں،"وهذا هو الماثور عن ائمة الحديث والسنة؛(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز:ص169)

ابن ابی العز صاف کہہ رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ایسی صورت سے متصف ہے جو سنائی دیتے ہے، یہ بات معلوم ہے کہ جو کلام صوت سے مرکب ہوتا ہے وہ حروف سے ہی مرکب ہوتا ہے جس کی وجہ علامہ زبیدی نے:"اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين"میں ابن ابی العز پر کڑی تنقید فرمائی ہے۔

ایک اہم امر:

ایک اہم امر جس پر تنبیہ ضروری ہے کہ اس شرح کو عرب و عجم کے غیر مقلدین حضرات نے ہی شہرت بخشی ہے، پہلی مرتبہ مخطوطے سے ایک غیر مقلد عالم شیخ احمد شاکر رحمہ اللہ نے شائع کیا۔

اس امر کی بیّن دلیل یہ ہے کہ جب علامہ کوثری رحمہ اللہ کے دور میں یہ پہلی مرتبہ چھپی تو انہوں نے شروح عقیدہ طحاویہ کے ضمن میں ابن ابی العز کی شرح کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"وطبع شرح لمجهول ينسب إلى المذهب الحنفي زوراً ينادي صنع يده بأنه جاهل بهذا الفن وأنه حشوي ،مختل العيار"(الحاوی فی سیرۃ الإمام أبی جعفر الطحاوی کا حاشیہ ص 226 ضمن الرسائل الاخری، دارالکتب العلمیہ 2004ء)

ترجمہ: اور ایک مجہول آدمی کی شرح چھپی ہے جس کی نسبت مذہب حنفی کی طرف جھوٹی ہے اور اس کے ہاتھ کی کاوش بذات خود یہ اعلان کر رہی ہے کہ مؤلف اس فن سے جاہل نابلد اور حشوی ہے جس کی کسوٹی بگڑی ہوئی ہے۔

یہ تھا ابن ابی العز رحمہ اللہ پر امام کوثری کا تبصرہ۔۔۔ اور اس کے بعد ناصر الدین البانی رحمہ اللہ نے اس کی احادیث کی تخریج کی، غیر مقلد زہیر شاویش اور دوسرے لوگوں نے مل کر اس کی تحقیق کی اور اپنے کتب خانے "المکتب الاسلامی" بیروت سے اسے چھاپا۔

البانی نے 62 صفحات پر مشتمل ایک مقدمہ بھی لکھا جس میں کیا گل کھلائے ہیں، اس کا اندازہ آپ اس بات سے آسانی سے کر سکتے ہیں، کہ پورا مقدمہ ائمہ حنفیہ پر رد ہے، عالم عرب کے مسلم محدث شیخ عبد الفتاح ابو غدہ اور ان کے اساتذہ مجدد توحید نائب شیخ الاسلام خلافت عثمانیہ علامہ زاہد بن حسن الکوثری پر گالیوں اور لعن طعن کی بوچھاڑ سے وہ مقدمہ بھرا پڑا ہے، یہاں تک کہ امام محمد بن حسن الشیبانیؒ کو بھی ضعیف قرار دیا ہے۔

(مقدمہ شرح العقیدۃ الطحاویۃ لابن ابی العز صفحہ: 44 قدیمی کتب خانہ۔)

حاصل یہ کہ یہیں سے ابن ابی العز اور ان کی شرح کو چار چاند لگ گئے، بلکہ تعجب خیز امر یہ ہے کہ غیر مقلدین حنفیوں کی اس کتاب کو لاکھوں کی تعداد میں چھاپ کر مفت تقسیم کرتے ہیں۔

حضرات غیر مقلدین اور البانی کو ہمارے عقائد کی کتابوں میں صرف یہی کتاب نظر آئی جس کی خدمت کر کے اس کی تشہیر کرائی گئی۔ حالانکہ عقیدہ طحاویہ کی ہمارے متعدد علماء حنفیہ نے محقق شروح لکھی ہیں (جن کے نام ہم مختصر ذکر بھی کریں گے) ان تمام مجموعہ میں سے کسی شرح کی بھی کماحقہ خدمت نہیں کی اور نہ ہی شہرت دی ہے۔ آخر کیا وجہ ہے؟

وجہ ظاہر ہے کہ ابن ابی العز نے اپنی شرح میں غیر مقلدین ہی کے عقائد کو بیان کیا ہے اور متعدد مواضع میں جمہور اہل السنۃ کی مخالفت کی ہے۔

قارئین کرام!! آپ ان معروضات کو بنظر غائر اور بنظر انصاف پڑھیں اور پھر اپنے دل سے پوچھیں کہ کیا یہ فیصلہ درست ہے کہ یہ شرح پڑھی اور پڑھائی جائے بلکہ عقیدہ طحاویہ کی تمام شروح اور عقائد حنفیہ کی تمام کتب پر اس کی فوقیت دئ جائے؟ کیا ایسی متنازع فیہ شرح جماہیر اہل السنۃ والجماعۃ کا متفقہ ترجمان ہو سکتی ہے؟ اگر ایسا نہیں تو اس شرح کی طباعت کو فوراً روک دیا جائے اور علمی حلقے اس کے متعلق سنجیدگی سے سوچیں۔

خاتمہ

یہ چند گزارشات جو اوپر تحریر کی گئی ہیں شرح العقیدۃ الطحاویۃ کی جستہ جستہ عبارات کے متعلق تھی جو اہل السنۃ والجماعۃ کے خلاف تاثر دے رہی ہیں۔ اگر کوئی علم کلام کا شہ سوار اس شرح کو باریک بینی سے پڑھے تو اس کے رد میں ضخیم جلدیں تیار ہو سکتی ہیں۔ امید ہے اہل علم حضرات کے لئے یہ قلیل صفحات کافی ہوں گے۔ مقالے کے اختتام سے قبل عقیدہ طحاویہ کی چند مفید شروحات کے ذکر کو احقر ناگزیر سمجھتا ہے۔

عقیدہ طحاویہ کی چند مفید اور غیر متنازع شروح

1-شرح العقیدۃ الطحاویۃ

یہ امام اکمل الدین بابرتی کی شرح ہے جن کی ولادت 712ھ وفات 786ھ میں ہوئی، گویا ابن ابی العز کے معاصر ہیں۔ ہماری نظر میں بابرتی کی یہ شرح ابن ابی العز کی شرح سے بوجوہ بہتر ہے۔ سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ امام بابرتی محدث اور فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ ایک ماہر متکلم بھی ہیں۔ جن کی شہادت ان کی (8) وہ تصانیف دے رہی ہیں جو صرف علم الکلام اور عقائد کے سلسلے میں تحریر کی گئی ہیں یہ شرح 1989ء میں وزاراۃ الاوقاف کویت نے چھاپی ہے۔ جس پر عارف آیتکن نے تحقیق کی ہے۔

امام بابرتی کی اس شرح سے بھرپور استفادہ کرنا چاہئیے البتہ محقق نے بعض جگہوں پر گڑبڑ کی ہے جس پر نظر رکھنی ضروری ہے۔

2۔ شرح العقيدة الطحاوية

قاضی اسماعیل بن ابراہیم الشیبانی کی مختصر شرح ہے (وفات 629ھ)۔ ابن ابی العز سے تقریباً ایک قرن پہلے گزرے ہیں۔ ان کی شرح مختصر ہونے کے باوجود اچھے نکات پر مشتمل ہے۔ دارالکتب العلمیہ سے 2005ء میں چھپی ہے۔

3۔ شرح العقيدة الطحاوية

علامہ فقیہ محقق عبد الغنی الغنیمی المیدانی کی تصنیف ہے۔ اس شرح میں بھی علمی نکات ہیں۔ شارح نے علماء اہل السنۃ والجماعۃ کے مسلمہ عقائد بیان فرمائے ہیں۔ علامہ میدانی دمشق کے بڑے فقیہ اور محقق گزرے ہیں اور علامہ ابن عابدین شامی کے مشہور شاگردوں میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ ان کی مختصر القدوری کی شرح "اللباب فی شرح الکتاب" اہل علم سے داد حاصل کر چکی ہے۔ ان کی شرح عقیدہ طحاویہ پر محمد مطیع الحافظ اور ریاض المالح نے تحقیق کی ہے، جو زم زم پبلشر کراچی سے چھپی ہے۔

4۔نورالیقین فی أصول الدین فی شرح عقائد الطحاوی

تالیف حسن کافی الاقحصاری البوسنوی (المولود 951ھ المتوفی 1024ھ) شیخ حسن دسویں اور گیارہویں صدی کے محقق عالم گزرے ہیں۔ شارح نے تمام عقائد کو اہل السنت کے طریقے پر بیان فرمایا ہے۔ البتہ اس شرح پر (زہدی عادبوسنوی) نامی محقق نے کام کیا ہے، انہوں نے تمام شرح کو بگاڑنے کی کوشش کی ہے اور

اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے تمام اقوال ابن ابی العز رحمہ اللہ کی شرح سے لیتے ہیں۔یہ شرح "مکتبۃ العبیکان"ریاض سے 1997ء میں چھپی ہے۔

5۔النور اللامع والبرهان الساطع

تالیف نجم الدین منکوبرس بن یلنقلج عبد اللہ الترکی (المتوفی 652ھ) یہ شرح ابھی تک مخطوط ہے۔

گیارہواں محاضرہ

مباحث

⇐ اہل سنت اشاعرہ اور ماتریدیہ کے چند معتمد متون اور شروح کا تذکرہ

تعارف کتب

عقائد کے باب میں اہل سنت اشاعرہ و ماتریدیہ کے نہج پر بیسیوں کتابیں لکھی گئی ہیں، ان کا احصاء اور سب کا ذکر کرنا تو مشکل ہے لیکن ہر دور میں ہر مکتب فکر کی چند اہم کتابوں کا تذکرہ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔ تاکہ اس فن سے وابستہ ایک طالب علم کے لیے راہنمائی کا کام دے۔([177])

---

[177]) **منہج الدراسۃ فی العقائد:**

اشاعرہ اور ماتریدیہ میں سے ہر مکتب فکر کی طرف سے عقائد کے باب میں جو معتمد متون اور کتب لکھی گئی ہیں، علماء نے ان میں چھان بین کر کے ایک خاص منہج تیار کیا ہے جو علم کلام کے میدان میں قدم رکھنے والے ایک مبتدی کے لیے اول سے آخر تک معین و ممد ثابت ہو سکتا ہے۔ ہر ایک کا منہج تین مراحل پر منقسم ہے۔

ماتریدیہ کے نزدیک معتمد کتب:

پہلا مرحلہ:

اس مرحلے میں امام طحاویؒ کی "العقیدۃ الطحاویۃ" اور ساتھ عبد الغنی الغنیمی کی شرح یا بابرتی یا ترکستانی کی شرح بالاستیعاب پڑھی جائے۔ اس کے بعد ملا علی قاریؒ کی شرح "ضوء المعالی"، امام نابلسی کی کتاب "کفایۃ الغلام" کا مقدمہ اور "فقہ اکبر" پر ملا علی قاریؒ کی شرح مستقلا پڑھی جائے۔

دوسرا مرحلہ:

اس مرحلے میں عمر نسفیؒ کی "العقائد النسفیۃ" استاد سے پڑھی جائے، جس میں صرف عبارت اور اس کی تفسیر پر اکتفاء کیا جائے، اس کے ساتھ اگر ممکن ہو تو اس کی بعض شروح بھی زیر نظر رکھی جائیں، مثال کے طور پر عبد الملک سعدی کی شرح اور اسعد الصاغرجی کی شرح، لیکن اس میں اختلافاتِ فرق اور ردود کی طرف التفات نہ کیا جائے۔

تیسرا مرحلہ:

اس مرحلے میں طالب علم امام تفتازانیؒ کی "شرح العقائد" بالاستیعاب پڑھیں، اور اس کے ساتھ اگر اس کے بعض مفید حواشی بھی زیر مطالعہ رہے تو فائدے سے خالی نہیں ہو گا۔ ان تین مراحل کے بعد طالب علم اس قابل ہو جائے گا کہ وہ علم کلام کے مطولات پڑھ سکے گا۔

اشاعرہ کے نزدیک معتمد کتب:

پہلا مرحلہ:

كتب العقائد على مذهب السادة الماتريدية:

1. الفقه الأكبر،للإمام الأعظم أبي حنيفة (م:150ھ) :

"الفقہ الأکبر" اور اس سے متعلق تمام شروح کا تذکرہ تیسرے محاضرے میں گزر چکا ہے۔ تفصیل کے لیے وہاں ملاحظہ کریں۔

2. كتاب التوحيد، و كتاب الأصول و يعرف باسم "اصول الدين" ، و باسم "الاصول فی اصول الدين" ، و باسم "الدرر فی اصول الدين" ، للإمام أبی منصور الماتريدی (م: 333ھ)،تاويلات أهل السنة:یہ اگرچہ تفسیر ہے لیکن اس میں امام ابو منصور ماتریدیؒ نے ہر آیت کی تفسیر کلامی طرز و اسلوب کو ملحوظ رکھتے ہوئے کی ہے،اور یہ تفسیر متعدد جگہوں سے چھپی ہے لیکن سب سے بہترین نسخہ وہ ہے جو دار المیزان ترکی سے آٹھارہ جلدوں میں چھپ چکا ہے۔ "عقيدة أبي منصور" یہ بھی امام ماتریدیؒ کی طرف منسوب ہے، امام تاج الدین سبکیؒ نے "السيف المشهور فی عقيدة أبی منصور" کے نام سے اس کی شرح کی ہے۔

3. العقيدة الطحاوية لأبی جعفر الطحاوی(م:312ھ)

اس مرحلے میں طالب علم مشہور منظوم "الخریدۃ البھیۃ" یا "أم البراھین" کا متن یا "منظومۃ العقائد الشرنوبیۃ" اور اس پر امام مارغینی کی شرح "الشذرات الذھبیۃ" ساتھ پڑھ لیں۔

دوسرا مرحلہ:

اس مرحلے میں اشاعرہ کا مشہور منظوم "جوھرۃ التوحید" اور اس پر علامہ صاوی یا مارغینی کی شرح پڑھ لی جائے،اور ساتھ باجوری کا حاشیہ بھی ملحوظ نظر ہو۔اس کے بعد "السنوسیۃ الکبری" اور اس پر امام سنوسی کی شرح پڑھ لی جائے، بعد ازاں امام غزالی کی "الاقتصاد فی الاعتقاد" اور امام رازیؒ کی "المعالم فی أصول الدین" پڑھی جائے۔

تیسرا مرحلہ:

اس مرحلے میں طالب علم امام تفتازانیؒ کی "شرح العقائد" پڑھیں،یہ شرح چونکہ دونوں مکتب فکر کے نزدیک معتمد ہے اس لیے یہ دونوں کے ہاں قابل اعتناء ہے۔

متقدمین اور متاخرین اہل سنت کے ہاں متن متین اور معتبر متون میں شمار ہوتا ہے۔اس وجہ سے علماء اس کی کافی شروحات لکھی ہیں جن میں چند درج ذیل ہیں:

1:الدرة الشامية الجامعة لأهم شروح العقيدة الطحاوية:یہ دو جلدوں میں شام سے چھپ چکی ہے اور بیک وقت اس میں عقیدہ طحاویہ کی پانچ معتبر شروحات اکٹھے شائع ہو چکی ہیں۔

2:شرح العقيدة الطحاوية، للقاضي إسماعيل بن إبراهيم الشباني(م:629ھ)

3:شرح سراج الدين الغزنوى الماتريدى (م:772ھ)

4:شرح هبة الله التركستانى الماتريدى(م:733ھ)

5:القلائد في شرح العقائد،لجمال الدين محمود بن أحمد القونوي(م:771ھ)([178])

6:شرح أكمل الدين البابرتى الماتريدى(م:786ھ)

7:شرح أبى بكر الغزى الماتريدى(م:881ھ)

8:شرح عبد الغنى الميدانى(م:1298ھ)

9:شرح عبد الرحيم الأماسى الماتريدى (م:944ھ)

10:شرح القارى طيب الديوبندى(ت)

11:إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية ،للشيخ عبد الله الهرري (م:1429ھ)([179])

12:الشرح الكبير للشيخ سعيد فوده مدظله

---

[178]) علامہ قونوی کی یہ کتاب العقیدۃ الطحاویۃ کی عمدہ شروحات میں سے ہے؛لیکن اس شرح میں بعض ضعیف و بے اصل روایات، اور بعض جمہور اہل سنت والجماعت کے خلاف مسائل کا ذکر ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں "العصیدۃ السماویۃ "لفضیلۃ الشیخ رضاء الحق حفظہ اللہ، ص ۶۹،۶۸)

[179]) شیخ ہرری نے اس شرح میں مختلف فیہ مسائل میں سلفی حضرات پر رد کیا ہے، اور بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنھم اجمعین کے بارے میں شیخ نے بہت گستاخانہ انداز اختیار کیا ہے۔

13:العصيدة السماوية لفضيلة الشيخ المفتى رضاء الحق مدظله

ان شروحات کے علاوہ بعض ایسی شروحات لکھی گئی ہیں جن میں اہل سنت سے ہٹ کر تشریحات کی گئی ہیں، جن میں سر فہرست شرح شرح ابن ابی العز الحنفی کی ہے، اس شرح پر مفصل گفتگو ما قبل محاضرے میں گزر چکی ہے۔

4. أصول الدين لأبى اليسر البزدوى(م:493ھ)

5. تبصرة الأدلة فى أصول الدين ، للإمام أبى المعين النسفى(م:508ھ)

عقائد کے باب میں ماتریدیہ کے ہاں کتاب التوحید للماتریدی کے بعد یہ کتاب اہم مراجع میں شمار ہوتی ہے۔اور امام نسفیؒ کی "كتاب التمهيد"([180]) گویا کہ اس کا اختصار ہے۔اور اس کی بہترین شرح "التسديد شرح التمهيد" کے نام سے دو جلدوں میں چھپ چکی ہے۔اس کے علاوہ "بحر الكلام فى علم التوحيد" بھی آپؒ کی تالیف ہے جس میں اختصار کے ساتھ علم کلام کے اہم قضایا بیان کیے گئے ہیں۔

6. الكفاية من الهداية و البداية فى أصول الدين لنور الدين الصابونى(م:580ھ) ،پہلی کتاب دوسری کی نسبت سے شرح کی حیثیت رکھتی ہے۔اس کے علاوہ نور الدین صابونیؒ کی عصمت انبیاء پر بھی ایک کتاب ہے جو "المنتقى من عصمة الانبياء" کے نام سے مشہور ہے۔

7. متن العقائد النسفية، لنجم الدين النسفى(م:537ھ)

---

[180])"التمهيد " کے نام سے ہمارے ماتریدیہ میں تین کتابیں مشہور ہیں۔ایک ابو المعین نسفیؒ کی ہے، دوسری امام لامشیؒ کی جبکہ تیسری ابو الشکور السالمیؒ کی ہے۔اور تینوں کتابیں قابل دید ہیں۔

یہ متن ماتریدیہ کے ہاں اہم متون میں شمار ہوتا ہے، اس وجہ سے علماء نے اس کی کافی شروحات و حواشی لکھے ہیں، شروحات میں عبد العزیز فرہارویؒ کی "النبراس" جامع اور بہترین شرح ہے۔ اور حواشی میں علامہ خیالیؒ کا حاشیہ اور پھر اس پر علامہ سیالکوٹیؒ کا حاشیہ قابل دید ہے۔

منظومة بدء الامالی،لسراج الدین الأوشی الفرغانی(م:569ھ):

یہ منظومہ ۱۶۶ اشعار پر مشتمل ہے، جس میں عقیدہ اہل سنت کی بہترین ترجمانی کی گئی ہے۔ اس کی مشہور شروحات میں سے "ضوء المعالی شرح بدء الامالی" ملا علی قاریؒ (م:1014ھ) کی ہے۔ اس کے علاوہ محمد احمد کنعان کی "جامع اللالی" اور شارح الکنز محمد بن سلیمان الحلبی کی "نخبة اللالی" بھی اس کی اہم شروحات میں شمار ہوتی ہے۔

8. أصول الدین لجمال الدین الغزنوی(م:593ھ)

9. شرح المقاصد فی علم الکلام ،لسعد الدین التفتازانی(م:592ھ)وهو مطبوع فی خمسة مجلدات۔

10. شرح المواقف ،للسید الشریف الجرجانی و علیه حاشیتان للامامین الجلیلین الجلبی والسیالکوتی۔

11. المسایرة فی العقائد المنجیة فی الآخرة ،للکمال بن الهمام (م:861ھ) اس پر ابن ابی شریف (م:905ھ) کی "المسامرة" کے نام سے بہترین شرح ہے۔ اس کے علاوہ زین الدین القاسم بن قطلوبغا (م:979ھ) نے اس پر حاشیہ کیا ہے۔

12. إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنیفة النعمان فی أصول الدین ،لکمال الدین البیاضی(م:1098ھ):

امام بیاضیؒ نے سب سے پہلے امام صاحبؒ کی پانچ کتابوں کو جمع کیا جو "الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة "کے نام سے مشہور ہے پھر اسی متن پر خود ہی تحقیقی شرح لکھی جو "اشارات المرام "کے نام سے مشہور ہے اور آج کل اعلی ایڈیشن میں کراچی سے چھپ چکی ہے۔

اس کے علاوہ ہمارے قریب ہی زمانے میں حجۃ الاسلام قاسم العلوم والخیرات مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی کتابیں، حکیم الامت حضرت تھانویؒ کی کتابیں، حکیم الاسلام قاری محمد طیبؒ کی کتابیں، شیخ الھند مولانا محمود حسنؒ کی" الجهد المقل "امام کوثریؒ کے مقدمات اور مقالات کے اور "کتاب الاسماء والصفات" اور "السيف الصقيل "وغیرہ پر ان کے حواشی اس سلسلہ ذھبیہ کی مضبوط کڑیاں ہیں۔

كتب العقائد على مذهب السادة الأشاعرة :

ماتریدیہ کی طرح اشاعرہ نے بھی اصول الدین اور عقیدہ میں دلائل کا کافی اہتمام کیا ہے، اس وجہ سے تقریباہر دور میں علم اصول الدین میں ان کی کتابیں وافر مقدار پائی جاتی ہیں۔

1. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ،رسالة إلى أهل الثغر ، اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ،ورسالة استحسان الخوض فى علم الكلام ،لإمام المذهب أبى الحسن الأشعرى(م:324ھ) :

"مقالات الإسلاميين "میں آپ ﷺ کی وفات سے لے کر تیسری صدی کے اوائل تک تمام فرق کا تاریخی پس منظر درج کیا گیا ہے۔ اور یہ تقریبا تین کتابوں کا مجموعہ ہے۔ 1: كتاب المقالات 2: كتاب فى دقيق الكلام 3: كتاب فى الأسماء والصفات۔

ہر چہ "رسالة الى أهل الثغر "تو یہ أھل ثغر کے ایک خط کا جواب ہے جو انہوں نے اصول الدین کے باب میں امام اشعریؒ، سے سلف وصالحین کے بارے استفسار کیا تھا۔

2. مجرد مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعرى، لأبى بكر محمد بن الحسن بن فورک الشافعى (م:406ھ)
3. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ،و تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل لناصر السنة الإمام أبي بكر الباقلاني المالكى (م:403ھ):

اس کے علاوہ بھی اہل بدعت کے رد میں امام باقلانیؒ کی کافی کتابیں موجود ہیں۔

4. أصول الدين و تفسير الأسماء والصفات و كتاب الفرق بين الفِرق ، لعبد القاهر البغدادى الشافعى (م:429ھ)
5. الأسماء والصفات ، والاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ،للحافظ أبى بكر البيهقى(م:458ھ)
6. التبصير فى الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ،لأبى المظفر الإسفراييني (م:471ھ)

یہ کتاب انہوں نے وزیر نظام الدین کے حکم پر لکھی تھی۔

7. الاشارة إلى مذهب أهل الحق ، لشيخ الشافعية أبى اسحاق الشيرازى (م:476ھ):

اس کتاب میں انہوں قرآن وسنت کی روشنی میں اشاعرہ کی آراء کا بھرپور دفاع کیا ہے۔

8. لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ،الإرشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الدين ،والشامل فى أصول الدين لإمام الحرمين أبى المعالى الجوينى الشافعى (م:478ھ):

ان کی کتابوں میں "الشامل" گویا کہ ان کی کتاب "لمع الأدلة" کی شرح شمار کی جاتی ہے۔ جس کا اختصار ابن امیر الحاج (م:736ھ) نے اپنی کتاب "الكامل فى أصول الدين "میں کیا ہے۔

9. الاقتصاد فى الاعتقاد ،والأربعين فى أصول الدين ، الرسالة القدسية فى قواعد العقائد ،وإلجام العوام عن علم الكلام لحجة الإسلام الغزالى(م:505ھ):

امام غزالیؒ کی کتابوں میں" الأربعين فی أصول الدين "ایسی کتاب ہے جس میں امام غزالیؒ نے اپنی متعدد کتابوں کا نچوڑ اور لب لباب جمع کیا ہے۔اس کے علاوہ" الرسالة القدسية "ان کی کتاب "احياء العلوم "کا ایک حصہ ہے۔اور اس پر کئی علماء نے شروحات لکھی ہیں:

1:اغتنام الفوائد شرح زروق الفاسی المالکی

2:شرح محمد أمين الشيروانی الحنفی

3:شرح الأستراباذی(م:715ھ)

4: شرح الزبيدی الحنفی علی مقدمة الاعتقاد من الاحياء۔

10. نهاية الاقدام فی علم الكلام ، لأبی الفتح الشهرستانی الشافعی صاحب "الملل والنحل"(م:548ھ)

11. تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام أبی الحسن الأشعری، لأبی القاسم علی ابن عساكر الدمشقی (م:571ھ)

12. دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه،لأبی الفرج ابن الجوزی الحنبلی(م:597ھ)

13.الأربعين فی أصول الدين ،وأساس التقديس ، معالم أصول الدين ، والاشارة فی علم الكلام ،والمطالب العالية ،لفخر الدين الرازی(م:606ھ) امام رازیؒ کا پورا نام محمد بن عمر القرشی الشافعی الأشعری ہیں، آپؒ کی کتابوں کو دقت کی وجہ سے علم کلام میں ایک امتیازی حیثیت حاصل ہے،اور آپ کی اکثر کتابیں فلسفیانہ مناقشوں اور فلاسفہ کے رد پر مشتمل ہیں۔

14. غاية المرام فی علم الكلام ، أبكار الأفكار فی أصول الدين ، المبين فی اصطلاحات المتكلمين ،لسيف الدين أبو الحسن علی الآمدی الشافعی(م:631ھ)

15. الإسعاد شرح الإرشاد لعبد العزيز بن بزيزه(م:662ھ)

16. طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ، و مصباح الأرواح فی أصول الدین ، لناصر الدین عبد الله البیضاوی الشافعی(م:685ھ)

17. نجم المهتدی و رجم المعتدی ، لابن المعلّم القرشی المصری الشافعی (م:725ھ)

18. دفع شبه من تمرد و نسب ذلک إلی السید الجلیل الإمام أحمد ، لتقی الدین الحصنی الشافعی (م:729ھ):

بعض حنابلہ نے امام احمدؒ کی طرف تجسیم کی باتیں منسوب کی تھیں اس کتاب میں امام تقی الدینؒ نے امام احمدؒ کی طرف سے بھرپور دفاع کیا ہے۔

19. العقیدة الکبریٰ ، والعقیدة الوسطی،والعقیدة الصغری(یہ أم البراھین کے نام سے بھی مشہور ہے بیسیوں علماء نے اس کی شروحات لکھی ہیں)، وعقیدة صغری الصغری،والمنهج السدید فی شرح کفایة المرید ،للإمام السنوسی(م:895ھ):

اس کے علاوہ بھی آپؒ کی بہت مفید کتابیں ہیں۔

20. مقدمة متن ابن عاشر ، المسمی "المرشد المعین علی الضروری من علوم الدین " ،للإمام عبد الواحد بن عاشر المالکی الأشعری الصوفی (م:1040ھ):

یہ کتاب عقیدہ، تصوف اور فقہ سے متعلق ۱۳۱۷ اشعار کا منظومہ ہے۔ کئی علماء نے اس کے اختصارات اور شروح کی ہیں۔ جن میں سے مشہور یہ ہیں :

الدر الثمین والمورد المعین شرح المرشد المعین ،لتلمیذه الشیخ محمد میارة الفاسی -

النور المبین علی المرشد المعین ، لمحمد بن یوسف المعروف بالکافی -

21. جوهرة التوحید ، لبرهان الدین ابراهیم اللقانی المالکی (م:1041ھ):

یہ منظوم کلام ہے جو ۱۴۴ اشعار پر مشتمل ہے، اشاعرہ کے نزدیک یہ عقائد کے اہم متون میں شمار ہوتا ہے۔ مولف نے خود اس کی تین شروحات لکھی ہیں جو درج ذیل ہیں:

1:عمدة المريد لجوهرة التوحيد، یہ شرح کافی ضخیم ہے۔

2 :تلخيص التجريد لعمدة المريد، یہ متوسط درجہ کی شرح ہے۔

3:هداية المريد لجوهرة التوحيد، یہ ما قبل شروح کی بہ نسبت چھوٹی ہے۔

اس کے علاوہ بھی اس کتاب کی کافی شروح ہے:

4:فتح المجيد ،للأجهورى -

5:إرشاد المريد و اتحاف المريد لعبد السلام اللقانى ، یہ مولف کا بیٹا ہے۔

6:شرح العلامة الصاوى

7:تحفة المريد للبيجورى،وهى مشهورة

8:بغية المريد للمارغينى

9:المختصر المفيد لشيخ نوح القضاة

22. إضاءة الدجنة فى عقائد أهل السنة ، لأحمد بن محمد المقرى التلمسانى المالكى (م:1041ھ)

یہ کتاب ۵۰۰ اشعار کا منظومہ ہے، اس کی مشہور شروح درج ذیل ہیں:

1:الفتوحات الالهية الوهبية لمحمد عليش

2:شرح الشيخ الداء الشنقيطى

23. مقدمة منظومة أسهل المسالک فى مذهب الإمام مالک ،لمحمد البشار :

یہ اصل میں شیخ ابراھیم السھائی کی کتاب "ترغيب المريد السالک الى مذهب الإمام مالک "جو کہ متن ہے اس کا منظوم ہے۔ اس پر درج ذیل شروح لکھی گئی ہیں:

1:فتوحات الإله المالک للشیخ أحمد الطاهری الإدریسی

2:سراج السالک شرح أسهل المسالک للشیخ عثمان بن حسنین الجعلی

24. العقیدة النوریة فی اعتقاد الائمة الأشعریة ، لعلی النوری الصفاقسی (م:1118ھ):

یہ:العقیدة المنوَرة فی معتقد السادات الأشاعرة "کے نام سے بھی مشہور ہے۔

25. عقیدة أهل الإسلام ، لعبد الله بن علوی الحداد (م:1132ھ)

26. الخریدة البهیة ،للشیخ أحمد الدردیر المالکی (م:1201ھ) :

متکلمین کی طرز پر اس کی شرح کی گئی ہے،اس کے علاوہ کافی حواشی بھی اس پر درج ہیں۔جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

1: حاشیة الصاوی المالکی

2:حاشیة العقباوی

3:حاشیة السباعی

27. منظومة العقائد الشرنوبیة ، للشیخ عبد المجید الشرنوبی المالکی الأزهری (م:1348ھ):

اس کی شروحات میں ایک شرح امام مارغینی(م:1349ھ)کی"الشذرات الذهبیة "ہے۔

کتب عقائد معاصرة فی الدفاع عن أهل السنة والإسلام:

1. موقف العقل والنقل والعلم والعالم من رب العالمین وعباده المرسلین ،لشیخ الإسلام مصطفی صبری (م:1954):

یہ کتاب اصول الدین میں ایک موسوعۃ کی حیثیت رکھتی ہے،عبد الفتاح ابو غدہؒ اس کتاب کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں"هو کتاب القرن بلا منازع"

2. وكبرى اليقينيات الكونية ، لمحمد سعيد رمضان البوطى :

مولف نے کتاب میں اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلائل عقلیہ ذکر کیے ہیں اور ساتھ ساتھ منکرین کے شکوک وشبہات کے کافی وشافی جوابات دیے ہیں۔

3. أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم ، لحمد السنان ،ولفوزى العنجرى

4. المنهجية العامة فى العقيدة والفقه والسلوک والاعلام بأن الأشعرية الماتريدية من أهل السنة ، لعبد الفتاح قديش اليافعي .

5. الانتباهات المفيدة ، للشيخ أشرف على التهانوي .

6. "القول التمام بإثبات التفويض مذهبا للسلف الكرام"،لسيف علي العصري.

بارہواں محاضرہ

مباحث

⇐ صفات متشابہات سے متعلق چند سوالات کے تحقیقی اور مدلل جوابات

مسئلہ صفات سے متعلق چند سوالات کے تحقیقی جوابات

سوال:1

اہل سنت کے جتنے بھی فرقے (مثلاً غیر مقلدیت، بریلویت، مماتیت، اعتزال وغیرہ) ہیں، کیا یہ جہنمی ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں تو پھر ہم اپنے مذہب پر اتنے متصلب کیوں ہیں؟

جواب:

جو شخص عقیدہ کی بدعت میں مبتلا ہو، وہ جہنمی ہے، اور اس کا جہنم میں داخل ہونا اس بدعت اعتقادی کے بسبب ہو گا۔ بعض اہل سنت اپنی عملی کمزوری کی وجہ سے جہنم میں جائیں گے لیکن ان کا دخول بدعت اعتقادی کی وجہ سے نہیں بلکہ بد عملی کی وجہ سے ہو گا۔ چنانچہ دونوں کے عذاب میں واضح فرق رہے گا۔

سوال:2

کیا وجہ ہے کہ امام عبد القاہر جرجانی پر ہمارے علماء دعائے رحمت بھیجتے ہیں؟ حالانکہ وہ تو معتزلی ہیں۔

جواب:

عبد القاہر جرجانیؒ سے متعلق اعتزال کی بات سراسر غلط اور بے بنیاد ہے، وہ کبار علماء اہل سنت میں سے شمار ہوتے ہیں، ان کی تفسیر ''درج الدُرر فی تفسیر الآی والسور'' چار جلدوں میں شائع ہو چکی ہے، یہ تمام تر تفسیر اہل سنت کے موافق ہے۔ اس کے علاوہ تاج الدین سبکیؒ ان کے متعلق "طبقات الشافعية الكبرى" میں لکھتے ہیں: "النحوي المتكلم على مذهب الأشعري الفقيه على مذهب الشافعي". لہذا جن علماء نے ان کی طرف اعتزال کی نسبت کی ہے، یہ درست نہیں ہے۔

سوال:3

اہل سنت صفات متشابہات میں تاویل کرنے پر عبد اللہ بن عباس کی ایک دلیل پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے "ساق" کی تاویل "شدة" سے کی ہے، حالانکہ "ساق" تو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے نہیں ہے۔

جواب:

"ساق" غیر مقلدین کے نزدیک صفت ہے، نہ کہ ہمارے نزدیک، تو یہ تاویل پیش کرنا بطور الزام ہے، نہ کہ بنابر تسلیم۔

سوال:4

اہل بدعات کے ساتھ اتحاد کیسا ہے؟ اگر درست ہے، تو پھر اس حدیث "من وقّر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام "([181]) کا کیا مطلب ہے؟

جواب:

اس حدیث کا صحیح مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی کسی مبتدع کی عظمت و توقیر اس کی بدعت کی بنا پر کرے، اور اس کو اچھا سمجھے، تو تب وہ اس حدیث کے مفہوم میں داخل ہے۔ اور اگر کوئی اس کی بدعت بالائے طاق رکھ کر محض انسانیت اور آپ ﷺ کے اخلاق عالیہ کو سامنے رکھ کر عزت و توقیر کرے، یا اس کے ساتھ کوئی سیاسی اتحاد کرے، تو یہ درست ہے۔

---

[181]) قال الإمام ابن الجوزي رحمه الله تحت هذا الحديث:

هَذَه الْأَحَادِيث كلهَا بَاطِلَة مَوْضُوعَة عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

أَمَّا حَدِيث ابْن عمر فَفِيهِ عبد الْعَزِيز بن أبي دواد.قَالَ ابْن حبَان: كَانَ يحدث على التَّوَهُّم والحسبان فَسقط الِاحْتِجَاج بِهِ.

وَأما حَدِيث ابْن عَبَّاس فَفِيهِ بهْلُول.قَالَ ابْنُ حِبَّانَ: كَانَ يسرق الحَدِيث لَا يجوز الِاحْتِجَاج بِهِ.

وَأما حَدِيث ابْن بشر فَفِيهِ أَحْمد بن مُعَاوِيَة.قَالَ ابْنُ عَدِيٍّ: حدث بالأباطيل.

وَأما حَدِيث عَائِشَة فَفِيهِ الْخُشَنِي.قَالَ ابْنُ عَدِيٍّ: هَذَا حَدِيث بَاطِل مَوْضُوع الخشنى يرْوى عَن الثقاة مَالا أصل لَهُ.

(الموضوعات لابن الجوزي(1/ 271)

سوال:4

کیا یہ بات درست ہے کہ ابن تیمیہؒ کی کتابوں میں ان کی طرف تجسیم کی جو باتیں منسوب ہیں، تو یہ ان کی کتابوں میں تحریف کی گئی ہے؟؟وضاحت فرمائیں۔

جواب:

پہلی بات یہ ذہن نشین کرلیں کہ علم کلام کے باب میں ان علماء کا قول معتبر ہو گا جو اس میدان کے شہسوار اوراس فن میں ید طولیٰ رکھتے ہوں۔اور جس کو اس میں مہارت نہیں یا امامت کا درجہ نہیں تو اس کے قول کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اب بات غور سے سمجھ لیجیے حافظ ابن تیمیہؒ کی کتابوں کی طرف جو تحریف کا قول کیا گیا ہے تو یہ بات خلاف واقعہ ہے اس لیے کہ ابن تیمیہؒ کی تصانیف کے جتنے مخطوطات ہیں، بیسیوں محققین نے ان پر تحقیقات کی ہیں، ان سب سے یہ بات سامنے آئی ہے، کہ ان کی کتابوں میں تجسیم کی جتنی بھی باتیں ہیں، یہ تحریف نہیں ہے بلکہ یہ ان کا فکر اور نظریہ تھا۔البتہ یہ باتیں ان کی تفردات میں شمار کی جائے۔اور اس وجہ سے ان پر طعن و تشنیع سے اجتناب کیا جائے۔ ادب کے دائرے میں ان کے محاسن لیے جائے ،اور تفردات کو ترک کیا جائے۔یہی ہمارے اکابر علماء دیوبند کا موقف ہے۔

سوال:5

غیر مقلدین کے ساتھ اگر مسئلہ صفات پر بحث کی ضرورت پڑی، تو کیا طریقہ کار اختیار کیا جائے؟

جواب:

سب سے پہلے تو ان سے دعوی لکھوایا جائے، اس لئے کہ وہ اس مسئلے میں مُثبِت ہیں، اور " مثبت" مدعی ہوتا ہے۔اور دعوی بھی وہ جو ان کی کتابوں میں منقول ہے۔مثلا استوی حقیقی عرفی معنی میں ہے ،اللہ تعالیٰ کے لئے فوقیت حسی، مکان، جہت، نزول حقیقی، حرکت اور سکون وغیرہ ثابت ہے۔(العیاذ باللہ) لیکن وہ

اس پر کبھی بھی آمادہ نہیں ہوں گے۔ اگر بالفرض وہ یہ دعوی لکھ دے، تو پھر اس دعوے پر تنقیحات کی جائے، بعد ازاں جواب دعوی لکھا جائے۔

سوال:6

ازل کا کیا مطلب ہے؟ اور کیا یہ مخلوق ہے؟

جواب:

ازل اصل میں وقت کو کہتے ہیں، لیکن یہاں پر اس کا یہی معنی حقیقی مراد نہیں ہے۔ بلکہ متکلمین کی اصطلاح میں ازل عدم المکان اور عدم الزمان کا نام ہے۔

سوال:7

اہل سنت ید کی تاویل قدرت سے کرتے ہیں، حالانکہ قرآن میں دوسری جگہ "یداہ" (تثنیہ) کے ساتھ آیا ہے، تو کیا اس کی تاویل قدرتین کے ساتھ کی جائے گی؟

جواب:

عرب لوگ جس طرح لفظ مفرد بطور مبالغہ استعمال کرتے ہیں، اسی طرح تثنیہ بھی مبالغہ کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ جس طرح امرأ القیس کے شعر میں ہے:۔

قِفا نَبکِ من ذکریٰ حَبِیبِ و منزل بسِقط اللِّوی بین الدَخول فَحومِل۔

لہذا "یداہ" کا معنی قدرۃ کاملۃ یا قدرۃ بالغۃ سے کیا جائے۔ مزید تفصیل کے لئے علامہ آلوسیؒ کی تفسیر "بل یداہ مبسوطتٰن" کا ذیل مطالعہ کیا جائے۔

سوال:8

معراج کی شب آپ ﷺ کی ملاقات اللہ تعالیٰ کے ساتھ کس کیفیت میں ہوئی تھی؟

جواب:

جمہور کے نزدیک آپ ﷺ کی ملاقات اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہوئی ہے، اور اس کی کیفیت یہ تھی کہ آپ ﷺ مکان میں تھے اور اللہ تعالیٰ موجود بلا مکان تھے۔

سوال:9

"ویحذرکم اللہ نفسہ "اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف نفس کی اضافت کی ہے، حالانکہ دوسری جگہ ارشاد ہے: "کل نفس ذآئقة الموت"۔ وضاحت فرمائیں۔

جواب:

"ویحذرکم اللہ نفسہ "آیت میں نفس سے مراد ذات ہے، جو کہ قدیم ہے۔ اور "کل نفس ذآئقة الموت" آیت میں نفس سے ہر "نفس ممکنہ" مراد ہے، ذات باری تعالیٰ اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ ذات باری تعالیٰ ممکن نہیں قدیم ہے۔

سوال:10

عام معمول کی بات ہے، لوگ کہتے ہیں کہ فلاں کام کرو اللہ راضی ہو جائے گا، اور فلاں کام مت کرو، تاکہ اللہ تعالیٰ کا غضب نازل نہ ہو۔ اب یہ راضی ہونا غصہ ہونا تغیرات ہیں اور اجسام کے خاصہ ہیں۔ جو کہ حادث ہیں، اور ذات باری تعالیٰ تو حوادث سے پاک ہے۔

جواب:

یہ بات جان لیں کہ رضا اور غضب وغیرہ اگر افعال میں سے لے لیں، تو ان کا تعلق تکوین سے ہے، اور یہ اس کے لئے مبداء ہو گی۔ اب اگر کوئی اچھا کام کرے تو رضا کا تعلق تکوین کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی گناہ کا کام کرے تو غضب کا تعلق اس کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔ تو یہ سارے تعلقات حادث ہیں البتہ ان کا جو مبداء (تکوین) ہے وہ قدیم ہے۔

یہ بھی یاد رکھ لیں کہ صفات میں عام طور پر تین چیزیں ہوتی ہیں۔ مبداء، تعلق اور معلوم / مقدور وغیرہ۔ ان میں سے تغیر صرف تعلق اور معلوم / مقدور پر آتا ہے نہ کہ مبداء پر، بلکہ مبدأ قدیم ہے۔

سوال:11

ابن بطوطہؒ نے "الرحلۃ" میں نزول باری تعالیٰ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا جو واقعہ ذکر کیا ہے، یہ کس حد تک درست ہے؟ نیز نزول باری تعالیٰ کے متعلق ابن تیمیہؒ کا صحیح نظریہ کیا ہے۔

جواب:

"الرحلۃ " میں ابن بطوطہؒ نے ابن تیمیہؒ سے متعلق جو واقعہ ذکر کیا ہے، اس بارے میں حضرت مولانا ابو الحسن علی ندویؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ نسبت ابن تیمیہؒ کی طرف درست نہیں ہے، اس لئے کہ ابن بطوطہؒ جس سال دمشق گئے تھے، اسی سال ابن تیمیہؒ جیل میں تھے۔ تو کس طرح یہ قول ان کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ بات قابل غور ہے، اس لئے کہ بعینہ یہی واقعہ حافظ ابن حجرؒ نے "الدرر الکامنۃ" میں بھی نقل کیا ہے، اور حافظ ایک متثبت شخصیت ہیں۔ تو کس طرح پھر انہوں ایک خلاف واقعہ بات لکھی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابن بطوطہؒ نے دمشق کی طرف دو دفعہ سفر کیا ہے، دوسری دفعہ جب وہ گئے تو یقینا ابن تیمیہؒ جیل میں تھے، تو عین ممکن ہے کہ ابن بطوطہؒ نے پہلی دفعہ کا ذکر کیا ہو۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے "مقالات الشیخ راغب الطباح" کا حاشیہ جو شیخ مجد مکی حفظہ اللہ کے قلم سے ہے۔ أروقہ أردن سے یہ کتاب چھپی ہے۔

اور حضرت مولانا سعید احمد پالنپوری دامت برکاتھم نے "علمی خطبات" میں ایک اور بات لکھی ہے ۔ کہ اگر ابن تیمیہؒ جیل ہی میں تھے تب بھی ابن بطوطہؒ کی بات غلط نہیں ہے، ممکن ہے کہ انہوں نے جامع مسجد دمشق میں ان کے افکار کے حامل کسی شخص کو منبر سے اُترتے ہوئے دیکھا ہو اور اس نے اس طرح کہا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب کوئی کسی مفکر کے افکار کو بیان کرے، تو یہ اس مفکر ہی کے افکار سمجھے جاتے ہیں۔ مثلا :مودودی صاحب کے ہر حامل شخص کو مودودی کہا جاتا ہے۔ تو منبر سے اُترنے والے خود ابن تیمیہؒ نہیں تھے

بلکہ ان کے افکار کے حامل کوئی اور شخص تھے جن کو ابن بطوطہؒ نے ابن تیمیہ سے موسوم کیا ہے۔یعنی "رجل تیمی الفکر"۔اور آج کل کے سلفی حضرات اپنے آپ کو "تیمی" کہتے رہتے ہیں۔ابن تیمیہؒ کے افکار کو جاننے کے لیے کم از کم ان کی کتاب "تأسیس البدع الکلامیۃ فی الرد علی الجھمیۃ والقدریۃ"(جو امام رازیؒ کی أساس التقدیس پر رد ہے) کا مطالعہ کرنا چاہیے،وہاں ابن تیمیہؒ نے اپنے موقف کو ذرا کھل کر بیان کیا ہے۔شیخ سعید فودہ نے اسی کے اوپر شاندار نقد لکھا ہے جو "الکاشف عن عقائد ابن تیمیۃ" سے موسوم ہے،جس کا مطالعہ فائدے سے خالی نہیں۔

نزول باری تعالیٰ کے متعلق ابن تیمیہؒ کا نظریہ:

ابن تیمیہؒ کی جمیع تصانیف اگر بنظر غائر مطالعہ کیا جائے،تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ کے لئے جہت،فوقیت حسی اور استوی بمعنی حقیقی عرفی ظاہری وغیرہ کے قائل تھے۔اسی طرح نزول حقیقی (انتقال) کے قائل تھے۔اور آج کل کے غیر مقلدین نے بھی یہی مذہب اپنایا ہوا ہے۔حالانکہ اہل سنت کے نزدیک نزول باری تعالیٰ میں یا تو تفویض ہے یا نزول بمعنی رحمت ہے جیسا کہ امام مالکؒ نے یہ توجیہ بیان فرمائی ہے اور یا حدیث میں یُنزل (بضم الیا) ہے جیسا کہ نسائی وغیرہ میں ہے۔یعنی اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ نازل فرماتا ہے،جو اللہ تعالیٰ کی نیابت میں مخلوق کی طرف اعلان کرتا ہے۔([182])

اور جن علماء نے یہ قول کیا ہے کہ ابن تیمیہؒ نزول حقیقی کے قائل ہیں لیکن مخلوق جیسا نہیں۔تو اس طرح کا قول یا تو لاعلمی پر مبنی ہو سکتا ہے،یا شاید ان حضرات نے ابن تیمیہؒ کی ایک دو کتابوں کا مطالعہ کیا ہو گا۔بہر حال صفات کے باب میں ابن تیمیہؒ کا مذاق پہچاننا ذرا مشکل ہے۔جب تک ان کی جمیع تصانیف کو بنظر غائر نہ دیکھا جائے۔

---

[182]) امام منذریؒ نے بھی اپنی کتاب "الترغیب والترھیب" میں اس طرح کی حدیث نقل کی ہے،جس سے مذکورہ روایت کی تائید ہوتی ہے۔ملاحظہ ہو: يقول الله عز و جل في كل ليلة من شهر رمضان لمناد ينادي ثلاث مرات هل من سائل فأعطيه سؤاله هل من تائب فأتوب عليه-(الترغيب والترهيب: كتاب الصوم (2/ 61)

تیرہواں محاضرہ

أهل السنة والجماعة ⇐

معرفتهم ، ووسطيتهم، ودورهم الممتاز عِبر الأزمنة

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير:بقلم سجّاد الحِجابي

الحمدلله القديم بلابداية،الباقي بلانهاية،الغنيّ عن كلّ ماسواه،المُنزَّهِ عن الأمثال والأشباه،الواحدِفي الذات والصفات والأفعال،العالمِ بكل واجبٍ وجائزٍ ومُحالٍ،المريدِ لجميع الكائنات،القادرِ على جميع الممكنات،الذي حَجَب العقولَ عن إدراك ذاته،ودَلَّ على وجوده بِمَصنُوعاته وصفاته،وجَلَّ عن شُبَه التعطيل،وشوائب النَقْص وسِماته،وتعالىٰ عن المثيل والنظير﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾([183]),والصلاةوالسلام على أفضل الأنبيآءوالمرسلين سيّدنا محمدٍ المؤيَّدِ بالمعجزات الباهرات،وعلى آله الكرام،وأصحابه العِظام،والتابعين لهم بإحسانٍ على الدوام.

أما بعدُ:

فقد قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: "لا تزال طائفةٌ من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم، حتى يأتي أمر الله وهم كذلك"([184]).ورُوي عنه – صلى الله عليه وسلم–أيضًا"يحمل هذا العلم من كل خلف عُدولُه، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"([185]).

ويصدق الحديثان تمامًا على الطائفة المنصورة أهل السنّة والجماعة،وهم المراد بالسواد الأعظم في قوله ﷺ: "إنّ أمّتي لا تجتمع على ضلالةفإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسوادالأعظم"([186]).وورد عن عبدالله بن عمر –رضي الله عنهما–:أنّ رسول اللهﷺ قال:«إنّ

(183)[الشورى: 11]

(184) انظر:صحيح مسلم (رقم الحديث:170)

(185) انظر:شرح مشكل الآثار (رقم الحديث: 3884)

(186) انظر:سنن ابن ماجه،رقم الحديث(3950)

الله لايجمع أمّتي–أو قال–:أمّةَ محمد ﷺعلى ضلالةٍ،ويدُالله مع الجماعة،ومن شذّ شذّ إلى النار» ([187]).وقد تكاثرتْ طرُقُ هذه الرواية حتى بلغتْ مَبْلغَ التواترعندالمحقّقين.

وفي الحديثين إرشاد الأمّة إلى اتّباع ما عليه أكثر أهل الإيمان متى وقع الاختلاف.ولاشكّ أنّ أكثرأهل الإيمان وجمهورأئمّة الهداية هم الأشاعرةوالماتريديّة أتباع المذاهب الأربعةالمتوارثة.

قال الإمام عبدالقاهرالبغداديُّ –رحمه الله– :"فأما الفرقة الثالثة والسبعون فهي أهل السنّة والجماعة من فريقي الرأي والحديث...وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليلٌ ولاتفسيقٌ وهم الفرقة الناجية...ودخل في هذه الجملة جمهورُالأمّة وسوادُها الأعظم من أصحاب مالك والشافعيّ وأبي حنيفة و الأوزاعيّ و الثوريّ وأهل الظواهر" ([188]).

وقال الإمام الحجّة المتكلِّم الفقيه الأصوليُّ تقيّ الدين السُبْكيُّ–رحمه الله– :"المتكلِّمون طلبوه –أي العلمَ الإلهيّ–بالعقل والنقل معًا،وافترقوا ثلاث فِرَق،إحداهما:غلب عليها جانب العقل،وهم المعتزلة.والثانية:غلب عليها جانب النقل،وهم الحَشَويّةُ.والثالثة:ماغلب عليها أحدهما،بل بقي الأمران مَرْعِيَّيْن عندهم على حدٍّ سوآء،وهم الأشعريّة...والفرقةالأشعريّة هم المتوسِّطون في ذلك،وهم الغالبون من الشافعيّة والمالكيّة والحنفيّة وفضلآء الحنابلةوسآئرالناس" ([189]).

وقال الإمام تقيُّ الدين عبدُالباقي البعلي الحنبليّ–رحمه الله–:"طوآئف أهل السنّة ثلاثة:أشاعرة وحنابلة وماتريديّة" ([190]).

---

(187) أبلغ طرقَه إلى التواترعديدٌ من المحدّثين،منهم:شيخ شيوخنا العلّامة عبدالله الصديق الغُماري–رحمه الله–في كتابيه:"الابتهاج في تخريج أحاديث المنهاج" و "تخريج أحاديث اللمع".

(188) انظر:الفرق بين الفرق(ص19).

(189) السيف الصقيل للإمام السبكي(ص70).

(190) العين والأثر في عقائد أهل الأثر (53).

وقال الإمام السَفارِيني الحنبليّ–رحمه الله–:"أهل السنّة والجماعة ثلاثُ فِرَق:الأَثَرِيّة،وإمامُهم أحمد ابن حنبل–رضي الله عنه–والأشعريّة،وإمامُهم أبوالحسن الأشعريّ–رحمه الله– والماتريديّة،وإمامُهم أبومنصور الماتريديُّ"([191]).وفي هذاالباب نُقول كثيرةٌ ضربنا عنها الصفحَ خشيةَ الإطالة.

وقد يَلْحَظ المُطّلِع على كلام الأئمّةأنّهم يُعبِّرون عن أهل السنّة حينًا بأنّهم الأشاعرة،وحينًا بأنّهم الأشاعرة والماتريديّة،وحينًا بأنّهم أهل الحديث والأشاعرة والماتريديّة،وحينًا آخر بأنّهم الصوفيّةوأهل الأثر والأشاعرة.وهذا في الواقع تنوّعُ عبارةٍ لاأكثركما قال الشاعر:

عباراتنا شتّىٰ وحسنُك واحدٌ

لأنّ الاختلاف بين هذه المدارس السُنِّيّة اختلافُ طرآئق لاحقآئق،وفروعٍ لاأصولٍ. وبعبارةٍأخرى:أنّ مذهبَ أهل السنّةوالجماعة تشتمل على مدارسَ فَرْعِيَّة تتّفقُ فيما بينها في المنهج العامّ والقواعد الكليّة الأَصِيلة،ثم تختلف في بعض المناهج التفصيليّة،أوفي ترجيح قولٍ على آخرَ في المسآئل الاجتهاديّةالظنّية،مما يرجع إلى اختلافٍ لفظيٍّ تارةً،وإلى اختلافٍ حقيقيٍّ أخرى،إلا أنّه لاينبني عليه تضليلٌ ولاتبديعٌ.

وهذا الاختلاف–في داخل أهل السنة–يرجع إلى مراحلَ مختلفةٍ في أزمنةٍ متفرّقةٍحيث مَرَّتْ على مذهب أهل السنة،وخاصّةً على الأشاعرة والماتريديّة –مراحلُ زمنيّةٌمتعدِّدةٌ تفاوتُ العلاقةُبينهماتبعًا لأسباب مختلفةٍ ،ويمكن تلخيصها فيما يأتي من السطور،وهذا التقسيم الزمنيُّ استقرائيٌّ أغلبيٌّ ليس عقليًّا مُحَتَّماً.

1...مرحلة التكوين

وهذه المرحلة لكل واحدٍ منهماعلى حدةٍ من غير تعرُّض أحدهما لآخرإيجابًا أو سلبًا،وقد يرجع ذلك إلى عدم معرفة أحدهما بالآخرأصلًا.وكانت هذه المرحلة في القرن الرابع

(191) لوامع الأنوارالبهيّة(1،73).

والنصف الأول من القرن الخامس(300...450للهجرة)تقريبًا.

2...مرحلة التباين

وفي هذه المرحلة ظهرنقلُ الماتريديّة لمذهب الأشعريّة في كتبهم بوصفه مذهبًامخالفًا تصريحًاأوتلميحًا،مع نقده أو تعقّبه في مواضعَ،بل قد يُورَد أحيانًا في مقابلة ذكر أهل السنة والجماعة،وكأنّه ليس من مدارس أهل السنة!!كما قديُرى أحيانًا في كتاب"أصول الدين"للإمام أبي اليسرالبزدويّ(ت:493)،وكُتُبِ الإمام الجليل أبي المعين النَّسَفِيِّ-رحمه الله-(ت:508)الثلاثةِ من"تبصرةالأدلّة،والتمهيدفي قواعدالتوحيد،وبحر الكلام"وكُتُبِ الإمام المبجّل نورالدين الصابونيِّ-رحمه الله-(ت:580)الثلاثةِ من"الكفاية من الهداية،والبدايةفي أصول الدين،والمنتقى من عصمةالأنبيآء"وغيرهم من أئمّة الماتريديّةالذين صنّفوا في تلك البُرْهة من الزمن.

ولذلك أسبابٌ كثيرة:من بُعْد الدِّيار،وقِلَّة مايصل من الكتب،وكثرة الافتراءات على السادات الأشعريّةفي تلك الحِقْبة من أطراف شديدة العِدآء لهم إلى غير ذلك ممايستحق دراسةً تاريخيّةًمستقلّةً ([192]).

ولكن لم يَلْبَثْ هذا الأمر أن تلاشى،وتجاوزه الفريقان سريعًا،كما سيأتي في المرحلة التالية.وكانت هذه المرحلة في النصف الثاني من القرن الخامس،وفي القرن السادس(450...600)تقريبًا.

3...مرحلة التفاهم

وفيها تَوافَق الفريقان على أنّ كلًّا منهما مكوّنٌ من مكوّنات مذهب أهل السنة والجماعة،فصار أحدهما ينقل مذهب الآخربوصفه رأيًا من آراء مذهب أهل السنّة،وقديُتبع بالنقدوالتعقّب العلميّ من غير تشديدٍولا تشنيعٍ،كما يُرى في كتب الإمام العلّامة أبي البركات

(192) وقد ظهر في العصر القريب كتاب "الفكر الكلاميّ الماتريديّ في القرن السادس الهجريّ" للشيخ عابد أحمد الكردي ، طبع من دارالرياحين، ولازال المجالُ واسعًا بعدُ.

النّسَفيّ –رحمه الله– (ت:710)من "عمدة العقآئد"وشرحه"الاعتمادفي الاعتقاد"،وكانت هذه المرحلة في القرن السابع(600...700للهجرة).

4...مرحلة المَزْج

وفيها ازداد التوافُق بل التداخُل في المذهبين،وكثُر اختيار بعض أتباع أحدهما لبعض آراء المذهب الآخر،أو شرحه لكتابٍ من كُتُبه،أو دِفاعِه عنه ،حتى كاديفقِد كلٌّ واحدٍ منهما طابقَه الخاصَّ به المميِّزَ له عن الآخر،وامتدّتْ هذه المرحلةُ من القرن الثامن إلى العاشر(700...1000للهجرة)أوبالعموم من القرن الثامن إلى يومنا تعميمًا(700...اليوم).

وفيها نظم الإمام التاج السُّبكيُّ (ت:777للهجرة)منظومةً نُونِيّةً في المسآئل التي اختلف فيها المذهبان،مبيِّنًا أنّها غير مؤثِّرة في كونهما جميعًا من أهل السنة والجماعة،وصنَّف التاج السُّبكيُّ نفُسه –وهو أشعريُّ المذهب–كتابَه"السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور"شَرَح فيه عقيدةً منسوبةً من حيث تصنيفُها إلى الإمام الماتُريديِّ.وشَرَح المحقِّق الثاني الإمامُ التَّفْتَازَانيُّ(ت 792)–وله اختياراتٌ من المذهبين،وإن كان أقرب إلى الأشعريّة–متنَ العقآئد النسفيّة للإمام أبي حفص النسفيّ(ت737)،وهو متنٌ مشهور في مذهب الماتريديّة.وشَرَح العِزُّ بن جُماعة(ت:819 للهجرة)في درج المعالي –وهو أشعريّ–منظومةَ "بدء الأمالي" في عقآئد الماتُريديّة ،إلى غير ذلك مما يطول تتبّعُه،وليس هذا محلّه.

5...مرحلة إيضاح المسآئل الاختلافيّة

وهذه المرحلة ليست مستقلّة،بل هي مندرجةٌ ضمنَ المرحلة التي قبلها،حيث كاد المذهبان يفقِد كلٌّ واحدٍ منهما طابعَه الخاصَّ–كما سلف–فاحتِيج إلى بيان مسآئل الاختلاف الواقعة بينهما.وكان ذلك في القرن العاشر والحادي عشر(900...1100للهجرة)تقريبًا.

وقد صنَّف العلمآءُ لإيضاح مسآئل الخلاف بحوثاً مُفْرَدةً،منهم:الشيخ العلّامة المفسِّرعبدالرحيم شيخ زَادَه(ت944للهجرة)وله"نظم الفرآئدوجمع الفوآئدفي بيان المسآئل التي وقع الاختلاف فيها بين الماتريديّة والأشعريّة في العقآئد"،بحث فيه عن أربعين مسألةً خلافيّةً–تقريبًا–بينهما،وكذا الشيخ العلّامة أبو عَذَبَة(ت:1176للهجرة)وله كتاب "الروضة

البهيّة فيمابين الأشاعرة والماتريديّة"،والعلّامة شيخ الإسلام ابن كمال باشا([193])وله: "مسآئل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديّة"،بحث فيه عن اثنتي عشرة مسألةً،وشَرَحَه العلّامةُ المحقِّق الشيخ سعيدفُودة –حفظه الله–.ولكنّ القول المحقَّق هو ماقال العلّامة كمال الدين أحمد البياضيّ –رحمه الله–(من علمآء القرن الحادي عشر)،وأيّده الإمامُ الكوثريُّ أيضًا–:إنّ الاختلاف بينهما في خمسمين مسألةً.حيث ذكره البياضيُّ في "إشارات المرام" من 53إلى 56 صفحةً قآئلًا في الأخير:"فهذه خمسون مسألةًخلافيّةًفي التفاريع الكلاميّة،ذهب إليهاجُمهور الحنفيّة الماتريديّة،وخالفهم فيهاجمهورُالأشاعرة" ([194]). وبالجملة،أنّه متى أطلقت كلمة "أهل السنّة"يكون المراد بها هم الأشاعرة والماتريديّة.

نعم،قد يُقال:وأين هم أهل السنّة قبل أبي الحسن الأشعريّ وأبي منصور الماتريديّ إمامي أهل السنةوالجماعة قاطبةً؟فالجواب أنّ المقصود من الأشعريّة والماتريديّة أنّهما منهجٌ في الدفاع والحِفاظ على عقآئد السلف،ونفي ما دَاخَلها من زَيْغٍ وبِدَعٍ،وهذا غير متصوّر بوجود حضرة النبيّ–صلى الله عليه وسلّم–كمالايخفى،وكذلك فهو نادرٌ جدًّافي عصر أصحابه،وهم متكاثرون ومتناصرون،وإنّما هو متصوّر مع يسيرغلبة أهل السنّة لعوارض سياسيّةٍ أو مصلحيّةٍ دنيويّةٍ أو غيبوبةٍ،وبُعْدٍ عن نهج السواد وغلبة أهل الباطل.وكان هذا جليًّا بعد القرون الثلاثة الفاضلة،وهو لايعني أبدًا عدمَ ظهور بِدَع وضلالاتٍ فيها،بل إنّ رؤوس المبتدعين لأكبر الفِرَق الإسلاميّة المنحرفة قد وقعت ضمن هذه القرون ،ولكنّها لما فَشَتْ كلمتُها دَعَتِ الحاجةُ للردِّ عليها بلغتها.

---

(193) انظر:مقدّمة الشيخ العلامة الدكتورحمزه بكري لكتاب"عقود العقآئد في فنون الفوآئد"للعلامة الكبيرابن أبي بكر البخاريّ المعروف بإمام زاده(ت573للهجرة)المنشور من دارالفتح،الأردن.

(194) انظر:إشارات المرام (ص53)من طبعة زمزم.

وهنا يجب التمييز بين المتابعة والموافقة،فالأشاعرة والماتريديّة بعد أبي الحسن الأشعريّ وأبي منصور الماتريديّ إلى اليوم متابعون لهما ومناضلون عن طريقهما،وقبل هذين الإمامين الجليلين موافقون لهما،ففرقٌ بين الموافقة والمتابعة ([195]).

قال الإمام ابن السُّبكيُّ: ""قال الشيخ الإمام –يعني والدَه تقيَّ الدين – مما يحكيه لنا:""ولقد وقفتُ لبعض المعتزلة على كتابٍ سمّاه "طبقات المعتزلة"وافتتح بذكر عبدالله بن منصور –رضي الله عنه– ظنًّا منه أنّه –برأه الله– منهم على عقيدتهم"".قال:وهذا نهاية في التعصّب ؛ فإنّما يُنسب إلى المرء من مشى على مِنواله.

قلتُ أنا للشيخ الإمام:ولو تمّ هذا لهم ...لكان للأشاعرة أن يعدُّوا أبابكرٍ وعمرَ – رضي الله عنهما–في جُملتهم؛لأنّهم عن عقيدتهما وعقيدة غيرهما من الصحابةفيمايدَّعون يناضلون،وإيّاهاينصرون،وعلى حِماهايحمون.فتبسّم،وقال:"أتباع المرء من دان بمذهبه"،وقال بقوله على سبيل المتابعة والاقتفآء الذي هو أخصّ من الموافقة،فبين المتابعة والموافقة بونٌ عظيم ([196]).

بل يمكن أن نقول: إنّ مَن بعد أبي الحسن وأبي منصورمن المذاهب الأربعة موافقون لهما أيضًا؛إذ لاتقليد في الأصول،وإنّما هم متّبعون لهما في منهج دفاعهما عن أهل السنّة،ولذلك قال الإمام الحافظ ابن عساكر:""ولسنا ننتسب بمذهبنا في التوحيد إليه –يعني الأشعريّ– على معنى أنّا نقلّده فيه،ونعتمد عليه،ولكنّا نوافقه على ما صار إليه من التوحيد لقيام الأدلّة على صحّته،لالمجرّد التقليد،وإنّما ينتسب منّا مَن انتسب إلى مذهبه؛ليتميّز عن المبتدعة الذين لايقولون به؛من أصناف المعتزلة والجهميّة المعطّلة والمجسّمة والكرّاميّة والمشبّهة السالميّة وغيرهم من سائر الطوائف المبتدعة،وأصحاب المقالات الفاسدة المخترعة؛لأنّ الأشعريّ هو الذي انتدب للردّ عليهم حتى قمعهم،وأظهر لمن لم يعرف البِدَع

---

(195) انظر؛مقال:"المذاهب الأربعة هم أهل السنّة والجماعة" للشيخ أنس الشرفاويّ المنشور ضمن "مؤتمر الشيشان" عام 1437 للهجرة.الناشر:دارالنور المبين،الأردن.

(196)انظر:طبقات الشافعيّة الكبرى(3،360).

بِدَعَهم،ولسنا نرى الأئمّة الأربعة في أصول الدين مختلفين،بل نراهم في القول بتوحيدالله،وتنزيهه في ذاته مؤتلفين،وعلى نفي التشبيه عن القديم –سبحانه وتعالى– مجتمعين،والأشعريّ –رحمه الله –في الأصول على منهاجهم أجمعين،فما على من انتسب إليه على هذا الوجه جُناحٌ، ولايُرجى لمن تبرّأ من عقيدته الصحيحة فلاحٌ،فإن عدَدتَّهم القولَ بالتنزيه وترك التشبيه أشعريّة...فالموحِّدون بأسرهم أشعريّة ([197]).

يقول سجّاد –عفا الله عنه–:وما نثر الإمامُ ابن عساكرمن الدُّرَر والغُرَر في حقّ الأشعريّة،هو عين الكلام في الماتريديّة؛إذ كلاهما على نهجٍ مستقيمٍ وطريقٍ سالِمٍ غيرسقيمٍ.
وبهذا التفصيل من الكبار انقشع الغبارُ من الشُبَه الكثيرة الواهية التي تُورَد من جانب أهل البدعةالأشرار!!.

والحق،أنّ أهل السنّة قدأعطَوُا الحقَّ حقَّه،والقوسَ بارئَه،فأعملوا الشرع،ولم يهملوا العقل حظَّه،فاستعملوه أيضًا،واعتمدوا في عقيدتهم على الكتاب والسنّة،وفهموا ما فيها بما يقتضيه قواعد العقل السليم،وقالوا:الشريعة كالشمس،والعقل كالعين،ولايتمّ الإبصار إلابهما،فكمالاتغني الشمسُ عن العين ،ولاالعينُ عن الشمس،كذلك لايُعرف الحقُّ بالعقل دون الشرع،ولابنصوص الشرع ظاهرًا دون استعمال العقل السليم،فإنّ الله خَاطَب بكتابه العقلآءَ ،وقد أوضح منهجَهم،واشتهر بالدفاع عن وجهة نظرهم الأشعريُّ والماتريديُّ–رحمهما الله–.

وفي هذا الصدد يقول حجّة الإسلام الإمام الغزاليّ –رحمه الله تعالى – (505للهجرة)في كتابه النافع النفيس "الاقتصاد في الاعتقاد": ""فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدوآء،ومثال القرآن الشمسُ المنتشرالضيآء،فأخلِقْ بأن يكون طالب الاهتدآء، المستضفي بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبيآء،فالمعرِض عن العقل اكتفآءً بنور القرآن

(197) انظر:تبيين كذب المفتري(ص362).

مثاله:المتعرِّض لنور الشمس مغمِضًا للأجفان،فلافرق بينه وبين العُميان؛فالعقل مع الشرع نورٌ على نورٍ،والملاحِظ بالعين العورآء لأحدهما على الخصوص متدلٍّ بحَبْل غرورٍ"[198].

وقد خدم متكلّموا أهل السنة الدينَ الحقَّ على أحسن طريقٍ؛وذلك بالمناظرة مع أهل البدعة تارةً،وتصنيف الكتب أخرى،وقد اشتهر منذ القِدَم كثيرٌ من الكتب والرسآئل المباركةوالمتون القيّمة.

وكتبه

الفقير في فنون الفضلآء،والحقير في عيون النبلآء

محمّد سجّاد الحجابي

مدينة مردان ،باكستان

تحريرًا في سَلْخ رجب المرجب1442للهجرة

(198) انظر: الاقتصاد للإمام الغزاليّ(ص96...97)بتحقيق العلّامة أنس الشرفاوي،وبيّن تلازم العقل والشرع الإمام الغزاليّ نفسه بأمثلة ماتعة في "معارج القدس"،والإمام الشاه ولي الله في "حجة الله البالغة"،والإمام أشرف علي التهانوي في كتبه العديدة منها:"الإسلام والعقلانيّة"و"الانتباهات المفيدة عن الاشتباهات الجديدة".

از قلم

خاکپائے اسلاف

بندہ جواد علی شاہ حقانی
حالا مدرس "معہد الامام ابی حنیفہؒ" دوبیان (صوابی)